CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

# LA MAISON-DIEU

Property of
CBDP
Please return to
Graduate Theological
Union Library

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

M529-
32
1952

*Cum permissu superiorum.*

D. L., 1er trimestre 1952. — Imprimeur, n° 808.

# LA MAISON-DIEU

## N° 29

## SOMMAIRE

## Le mystère de l'autel


A.-M. ROGUET, O. P. *La pastorale liturgique et l'autel.* 5

ALBERT GELIN, P. S. S. Professeur aux Facultés catholiques de Lyon. *L'autel dans l'Ancien Testament* ..... 9

JOSEPH SCHMITT. Professeur à l'Université de Strasbourg. « *Petra autem erat Christus.* » .... 18

OLIVIER ROUSSEAU, O. S. B. Moine de Chevetogne. *Le Christ et l'autel : note sur la tradition patristique* ..... 32

NOELE-MAURICE-DENIS BOULET. *L'autel dans l'antiquité chrétienne* .. 40

JEAN LECLERCQ, O. S B. Moine de Clervaux. *Le mystère de l'autel* ..... 60

PIE-RAYMOND RÉGAMEY, O. P. *Architecture de l'autel et exigences liturgiques* ..... 71


★ ★ ★


A.-M. ROGUET, A.-G. MARTIMORT. Directeurs du C. P. L. *Le nouveau décret sur la Vigile pascale* .... 89

BERNARD BOTTE, O. S. B. Moine du Mont-César. *Nuit pascale et chant de communion* ..... 101


### CHRONIQUES


PAUL DONCŒUR, S. J. *Pour une révision des lectures du missel* ..... 107


343148

A.-G. Martimort. *A propos de quelques innovations liturgiques* ..... 112

Pasteur P. Rigal. *A propos d'une nouvelle liturgie de l'Eglise luthérienne en France.* 118

## DIRECTIVES DE L'EGLISE

*Directives de S. Ex. Mgr Paul Richaud, archevêque de Bordeaux, après la session liturgique* ..... 120

## BIBLIOGRAPHIE

### I

### COMPTE RENDUS

Casel : *Le mystère du culte dans le christianisme* (P.-Th. Camelot), 125. — Casel : *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne* (C. Rauch), 131. — L. Brou et A. Wilmart : *The Psalters Collects* (L. Bouyer), 133. — J. Hild : *Dimanche et vie pascale* (A.-G. Martimort), 135. — J. Daniélou : *Bible et liturgie* (P.-Th. C.), 136. — L. Bouyer : *Le sens de la vie monastique* (O. Rousseau), 141. — Daniel-Rops : *Missa est* (Dom Lucien), 142. — Y. Congar : *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (L. B.), 144. — *Homélies pascales I*, 145. — Hippolyte : *Contre les hérésies*, 147. — Jean Chrysostome : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 147. — Ch. De Clercq : *Conciles orientaux catholiques* (1575-1849), 149 (I.-H. Dalmais). — J.-L. Leuba : *L'institution et l'événement* (A. Grail), 150. — F. Dvornik : *Le schisme de Photius* (L. Beauduin), 152.

### II

### BULLETIN

*Hagiographie* (J. Dubois et O. Rousseau)..... 153

*Le chant français* (J. Gelineau, E. Damais et H.-N. Bonnet). 161

*Missels de communion. — Missels pour enfants*..... 166

*Pastorale et spiritualité sacerdotale* (J. M.)..... 167

*Vient de paraître* (A.-M. R.)..... 174

*Le grand prix du disque. — Le déménagement du C.P.L.*.. 176

# LA PASTORALE LITURGIQUE ET L'AUTEL

*Dès le début,* La Maison-Dieu *s'est intéressée au problème de l'autel. Son deuxième numéro, malheureusement épuisé depuis longtemps, contenait deux articles importants : de Mgr Chevrot, sur* la dévotion à l'autel *; de Mgr Michaud, sur* la célébration de la messe face au peuple.

*Dans le présent cahier on trouvera, dans la contribution du* P. Régamey : Architecture de l'autel et exigences liturgiques, *une véritable somme, très complète et très précise, de renseignements pratiques pour les architectes, les curés, les sacristains. Non pas des recettes, mais des invitations à concrétiser, pour la vue et le comportement des fidèles, un esprit, une mystique, que présentent les autres articles de ce numéro.*

*Pour savoir ce qu'est l'autel, il faut connaître en effet ses origines.* M. Gelin *nous explique ce qu'était* l'autel dans l'Ancien Testament : *signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple, tandis que* M. Schmitt : Petra autem erat Christus, *montre comment la notion d'autel, dans le Nouveau Testament, n'est pas évacuée, mais spiritualisée et personnalisée : « L'autel, c'est le Christ. » Cette parole que le pontife adresse aux sous-diacres qu'il ordonne, si surprenante qu'elle apparaisse à nos esprits de rationalistes, s'enracine donc dans l'Écriture et dans une tradition patristique constante et unanime.* Dom Rousseau *nous en livre de nombreux témoignages. Enfin* Dom Leclercq *synthétise* le Mystère de l'autel, *lieu sacré par excellence, source de toute sainteté.*

*Avant l'article du P. Régamey,* Mme Noële Maurice-Denis-Boulet *expose ce que fut* l'autel dans l'antiquité chrétienne. *En effet l'autel n'est pas une idée, c'est une chose, un objet tangible, qui nous parle par sa forme, sa matière, sa situation. Pour ne pas nous contenter de belles théories, mais nous relier à une tradition, il faut savoir regarder l'autel, découvrir comment nos pères l'ont édifié et placé dans leurs lieux de culte. Cet article magistral nous donne le dernier état d'une question que les travaux récents ont grandement renouvelée.*

Cette simple nomenclature aura suffi pour faire percevoir à nos lecteurs l'intérêt pastoral de ce recueil.

La pastorale liturgique apparaît trop souvent comme un conglomérat assez arbitraire de recettes diverses. On risque de mettre sur le même pied l'emploi des chants français, la restauration de la nuit pascale, le remplacement des vêpres par des veillées bibliques, le costume des enfants de chœur, l'emploi des cierges en vraie cire, que sais-je ? On voit beaucoup plus facilement l'unité de la théologie, par exemple, ou de l'action catholique, sous un seul objet formel, ou principe directeur, que de la pastorale liturgique, discipline ou plutôt pratique hybride, fille bâtarde de la pastorale *et* de la liturgie.

Il me semble, au contraire, qu'on pourrait voir précisément dans l'autel la pierre angulaire, le rocher-source, le principe unificateur de toute la pastorale liturgique.

« L'Église, dit l'Encyclique *Mediator Dei*, ... continue... la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, principalement par la sainte liturgie. Elle le fait *d'abord à l'autel*, où le sacrifice de la Croix est perpétuellement représenté et renouvelé, la seule différence étant dans la manière de l'offrir; *ensuite par les sacrements*, qui sont, pour les hommes, les moyens spéciaux de participer à la vie surnaturelle; *enfin* par le tribut de louange offert à Dieu souverain bien. » Puisque l'autel est le lieu unique et la condition indispensable du sacrifice [1], et si la liturgie consiste avant tout dans le sacrifice, il est évident que toute la liturgie a son point de départ et son aboutissement à l'autel, que les sacrements viennent tous de l'autel et y ramènent.

Un des bienfaits principaux du renouveau liturgique doit être de donner aux fidèles une vue simple et ordonnée de leur religion. Celle-ci n'est pas un entassement de doctrines variées et de pratiques diverses. Elle s'organise tout entière autour du mystère rédempteur, autour de la Personne et de l'action du Rédempteur lui-même, que signifie justement l'autel. Celui-ci est donc bien le centre de perspective à

1. Nous tenons à dire, pour accomplir un devoir de reconnaissance et aussi pour signaler ce trésor à nos lecteurs, que nous avons fait, personnellement, la découverte de cette grandeur de l'autel, si oubliée de la théologie moderne, dans le *Mysterium Fidei* du P. de la Taille, dont toute l'*Elucidatio XIII* est consacrée à cette question.

partir duquel s'unifie et se classe la diversité apparente de nos dogmes et de nos rites. Si les dévotions elles-mêmes doivent être imprégnées d'esprit liturgique, c'est leur relation à l'autel, au mystère rédempteur, qui établira entre elles un ordre de dignité et de nécessité.

Mais l'autel n'est pas une idée. C'est un objet concret, un lieu réel. Un autel simple et majestueux, occupant dans l'église une place qui est manifestement la première. Un autel dégagé et visible qui expose de lui-même, au premier regard, sa fonction de table du sacrifice, voilà un élément capital de la pastorale liturgique. Car celle-ci n'est pas une idéologie ni une théologie. C'est un enseignement qui doit atteindre l'homme tout entier, dans ses intuitions les plus profondes, et non pas seulement à la surface de sa raison raisonnante. L'autel est cette pierre angulaire, solide et dure, à laquelle s'appuie tout le culte. Sa forme, sa situation, son ornementation jouent donc un rôle considérable dans l'éducation liturgique des fidèles.

Visible et concret, c'est un symbole sacramentel, ce n'est pas une image. La présence de Dieu, la rencontre avec Dieu, il les suggère à la foi, et non pas à l'imagination. La dévotion à l'autel ne peut susciter qu'une religion en esprit et en vérité, sans mélange de superstition ou de sentimentalisme. L'autel, à cet égard, est un signe religieux autrement pur que les statues, qui attirent la piété par des formes humaines, une expression humaine, qui risquent d'être trop humaines et d'arrêter l'esprit au lieu de le relancer vers l'au-delà du mystère.

Un des objectifs premiers de la pastorale liturgique, c'est d'éduquer chez les fidèles *le sens du sacré*. Et ici la responsabilité du prêtre, comme sa puissance d'éducation, est immense. A la manière dont il traitera l'autel, dont il l'abordera, le saluera, le baisera, l'encensera; à la manière dont il le préservera du bric-à-brac, du désordre, de la familiarité, des ornementations clinquantes et tapageuses, les fidèles retireront, sans même s'en apercevoir, une leçon inappréciable de « religion » : vertu du respect et du dévouement (*devotio*) envers ce qui est véritablement sacré.

On se demande souvent comment inculquer aux chrétiens le sens du sacrifice, comment leur faire comprendre que la messe est un sacrifice, est *leur* sacrifice. C'est en leur don-

nant le sens de l'autel, pierre du seul sacrifice véritable, auquel ils doivent joindre le leur, qu'on leur donnera, non pas l'idée, mais le sens concret du sacrifice.

Enfin, l'autel n'est pas un théâtre, un objet qu'on regarde. C'est un pôle d'attraction, un centre de rassemblement. Le pontifical, après avoir identifié l'autel au Christ, compare le peuple fidèle aux nappes qui l'enveloppent : « les nappes et les corporaux symbolisent les fidèles de Dieu, membres du Christ, dont le Seigneur s'enveloppe comme de vêtements précieux. C'est ce que veut dire le psalmiste : « Le Seigneur est Roi, et il s'est enveloppé de majesté » (ps. XCII). Et saint Jean, dans l'Apocalypse (I, 13), a vu le Fils de l'Homme « avec une ceinture d'or », c'est-à-dire entouré par les saints ». Si nous parvenions à pénétrer les fidèles d'une véritable dévotion, d'une dévotion vivante et active à l'autel, nous n'aurions aucune peine à faire d'eux des « circumstantes », des gens qui se tiennent debout, activement, autour de l'autel, au lieu d'être ces spectateurs inertes, éparpillés, agglomérés dans les encoignures et les issues de l'église[2].

Mais pour atteindre ce but, c'est d'abord le prêtre, serviteur de l'autel, qui doit avoir pour l'autel une dévotion spéciale. L'autel n'est pas, pour lui, un accessoire important du culte, c'est le rocher qui le protège et le met à l'ombre de ses ennemis. C'est la pierre angulaire sur laquelle il doit édifier la communauté dont il a reçu la charge. C'est le refuge sûr contre les tentations et les découragements, c'est l'abri de son cœur, c'est la maison à laquelle, toujours, sa foi revient à tire-d'aile, c'est le centre de son amour et le foyer de sa ferveur : « Même le passereau trouve une maison, et l'hirondelle un nid à elle, pour y déposer ses petits : vos autels, Seigneur des armées, mon Roi et mon Dieu! »

A.-M. R.

2. Lire dans *Le peuple de Dieu*, de Dom VARIER, l'admirable chapitre XV sur « le peuple de Dieu et l'autel ».

# L'AUTEL DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Un texte ancien de l'Exode[1] nous a conservé la règle archaïque pour l'érection des autels : « Tu me feras un autel[2] de terre et sur lui tu sacrifieras tes holocaustes[3] et tes pacifiques[4], ton petit et ton gros bétail, en tout endroit où j'aurai rappelé mon Nom, serai venu vers toi et t'aurai béni. Que si tu me fais un autel de pierres, tu ne le construiras pas en pierres taillées, car en y portant le ciseau, tu le[5] profanerais. Tu ne graviras pas mon autel par des degrés, pour ne point y découvrir ta nudité. »

Ces prescriptions coïncident avec le plus vieil usage d'Israël, qu'elles entérinent. Elles nous permettent de saisir l'attitude spirituelle de nos lointains ancêtres dans la foi.

Dans l'univers religieux où ils se meuvent, tout peut être signe du divin et les essais de classement de signes, comme il s'en transmettait dans la civiliation assyro-babylonienne, à des fins de divination[6], attestent à leur manière une vision

1. Ex., xx, 24-26.

2. *Mizbêah*, endroit où l'on égorge, immole une victime : « Le sacrifice sanglant est le type du sacrifice chez les Sémites » (Dhorme, *La religion des Hébreux nomades*, Bruxelles, 1937, p. 203). Le mot grec dont l'usage est consacré par les LXX est θυσιαστήριον, d'une compréhension plus large : lieu où l'on offre; il ne désigne que les autels du vrai Dieu : on emploie βωμός (exhaussement) quand il s'agit de dieux étrangers; caractéristique à cet égard est l'emploi des deux mots en I Macc., 1, 59, où il est question de l'autel de Zeus ( ωμός) placé par Antiochus IV sur l'autel de Yahvé (θυσι στήρο ). Voir *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, t. III, pp. 179-182.

3. *'ôlâh*, « ce qui monte » (sur l'autel avant d'être égorgé). Sacrifice où l'animal est tout entier consumé.

4. *Shélem*, sacrifice s'achevant en repas sacré consommé par des fidèles chez la divinité et avec elle.

5. D'après le Syriaque.

6. G. Conteneau, *La divinisation chez les Assyro-Babyloniens*, Paris, 1942.

du monde qui n'est point plate. Israël aussi, sur sa route historique, a interprété des événements comme des présences et des venues mystérieuses de son Dieu. Son instinct religieux avait, pour ce faire, la sûreté de la foi : Israël ne sait-il pas que Yahvé porte l'histoire de son peuple et y laisse la trace de son passage ? Un songe[7], l'heureuse issue d'un voyage[8], une victoire[9], une vocation[10], une apparition[11] : autant d'épiphanies dont on tient à fixer le lieu. Un autel commémore et remercie. Simples mottes de terre dont on fait un tertre[12], ou rocher naturel[13], ou amoncellement de pierres brutes[14], tels sont les premiers essais où s'exprime un chant de la terre et comme une invitation pour la Divinité à demeurer là. Rite d'accueil, d'hommage et de communion, le sacrifice s'étale sur l'autel qui reçoit, ici où là, un nom gardé par la tradition : « El-Dieu-d'Israël », c'est celui érigé à Sichem par Jacob[15]; « Yahvé-mon-étendard », celui construit par Moïse à Rephidim[16]; « Yahvé-Paix », celui de Gédéon à Ophra[17]. Les grands personnages bibliques ont signalé leur piété de la sorte : la geste patriarcale en fait état[18]; Samuel bâtit un autel à Rama[19]; à Saül on en doit plusieurs[20]. Et dans ce réseau sacré, que d'unités ne se rattachaient à aucun nom, comme cette « Pierre-qui-glisse » où Adonias sacrifiait[21] et ces autels dont le prophète Elie déplorait comme un sacrilège qu'ils eussent été abattus[22].

7. Jacob (Gen., XXXV, 7).
8. Jacob (Gen., XXXIII, 20). Abraham à son arrivée en Canaan.
9. Moïse (Ex., XVII, 15), Saül (I Sam., XIV, 35).
10. Gédéon (Jug., VI).
11. Manoé (Jug., XIII).
12. C'est pour faire un autel de ce genre que Naaman le Syrien emporte en son pays de la terre d'Israël (II Reg., V, 17). Salomon sacrifie à même le sol qu'il « sanctifie », lors de la dédicace du Temple (I Reg., VIII, 64). L'usage d'autels de terre, de mottes de gazon empilées, de feuillage, est fréquemment attesté chez les Gréco-Romains.
13. Gédéon (Jug., VI, 20 ss.), Manoé (Jug., XIII, 19 s.).
14. Josué (Jos., VIII, 30 ss.).
15. Gen., XXXIII, 20.
16. Ex., XVII, 15.
17. Jug., VI, 24.
18. Abraham, Isaac et Jacob, en élevant des autels à Sichem, Béthel, Bersabée, Hébron, fondent des sanctuaires israélites.
19. I Sam., VII, 17.
20. I Sam., XIV, 35.
21. I Reg., I, 9.
22. I Reg., XIX, 10.

Ces autels rustiques se rattachent évidemment aux plus vieilles traditions religieuses de l'humanité. La défense d'employer le ciseau dans la construction atteste la fidélité aux époques d'avant le bronze : la conformité au passé est de règle dans les usages liturgiques. On rattachera à la même préoccupation l'interdiction de tailler des escaliers d'accès à l'autel : à Sora, pays de Samson, on a découvert un autel dont l'époque exacte est inconnue, mais qui illustre bien la défense d'Ex., xx, 26 : dans un bloc cubique dont la hauteur est de 1 m. 30 et les côtés de 2 m. 16, on a pratiqué des gradins, par lesquels on monte à l'autel proprement dit; ce dernier, qui coiffe l'ensemble, mesure 1 m. 45 × 1 m. 50 et 27 cm. de hauteur[23]. Douze cupules, à la surface, servaient à mettre devant la Divinité les oblations liquides. On en voit de semblables sur le roc-autel cananéen de Megiddo[24]. Il est probable que celui de Manoé, père de Samson, en comportait d'analogues[25] et l'on en a relevé sur la roche d'Orna où David devait installer le sanctuaire de Sion[26]. On aime à imaginer les humbles sacrifices que les adorateurs de Yahvé partageaient joyeusement avec lui, dans la simplicité de leur foi : ils étaient « en communion avec l'autel », dit saint Paul[27].

N'était-ce pas qu'ils considéraient parfois cet autel comme participant de plus près aux attributs divins. « S'il est un fait bien connu chez les peuples orientaux, c'est précisément cette divinisation de tout ce qui touche au dieu. » A. Vincent, à qui nous empruntons cette remarque a brillamment analysé « la difficulté qu'ont toujours eue les Sémites de séparer la divinité et sa puissance redoutable du support matériel qui sert à les rendre présentes ou à en manifester le pouvoir[28] ». Certaines formes de langage, admises,

23. Reproduction en Gressmann, *Altorientalische Bilder zum A.T.* Berlin, 1927, n° 445. Le type de l'autel à gradins est attesté à Petra pour l'époque hellénistique, *ibid.*, nos 446-449. Le motif donné par Ex., xx, 26, pour proscrire ce genre d'autels, a une saveur archaïque, puisqu'il se réfère à la vêture sacerdotale encore attestée sous David (II Sam., vi, 14, 20).

24. Gressmann, *op. cit.*, n° 409.

25. Jug., xiii, 19.

26. Gressmann, *op. cit.*, nos 404-405.

27. I Cor., x, 18.

28. *La religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, 1937, ch. xii : « Le dieu Béthel à Eléphantine », pp. 562-592. Voir aussi les

ont pu favoriser cette tendance; nous avons relevé les dénominations pour les autels de Sichem, Rephidim et Ophra. De la même manière, Jacob a appelé le lieu saint de Béthel « El-dieu-de-Béthel [29] ». Mais les Israélites, au VI[e] siècle, ont fait de Béthel une personnalité divine distincte [30]. Était-ce un danger vain que de voir le populaire adorer des dieux-autels [31] ? Une nouvelle forme d'autel a pu concrétiser davantage cette occasion d'idolâtrie : celle qui associait étroitement l'autel à la stèle (*massèbah*). Plusieurs spécimens, de l'époque hellénistique, ont été retrouvés en Syrie, dans le Hauran et à Petra; là un bas-relief d'un temple a donné trois représentations du type, l'une où l'autel à gradins est surmonté de trois stèles, les deux autres où l'autel sans gradins est surmonté de quatre [32]. La Bible n'atteste pas ce genre d'autel, mais Osée associe intimement « stèles » et « sacrifices » dans les dangers d'idolâtrie [33] et le Deutéronome défend d'élever une stèle auprès de l'autel de Yahvé [34].

Rien ne changeait à l'idée profonde de l'autel : c'était toujours une proximité de Dieu et une κοινωνία avec Lui qu'on y cherchait. Mais peu à peu on rendait plus somptueux ou plus éminent l'ancien lieu de rencontre; on déterminait plus exactement son caractère sacré, au point de courir un risque d'idolâtrie; on discernait ses parties les plus saintes. Des types d'autels sont nés de ces divers besoins. Nous en avons signalé trois : il reste à parler de l'autel à cornes [35]. Des protubérances étaient placées en ses quatre coins; les angles ont toujours été considérés comme les parties les plus importantes des constructions; à l'autel elles avaient une sainteté particulière. C'étaient elles que saisissait l'homme poursuivi par la vendetta ou en butte à la malveil-

remarques de M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 200-203.

29. Gen., xxxv, 7 : LXX, Syriaque et Vulg. omettent El.

30. Jer., xlviii, 13.

31. L'exemple classique est celui du Zeus-Madbachos (= Baal-autel) des inscriptions du cheikh Barakât, près d'Alep. Clément d'Alexandrie (P. G., 7, 133) remarque : « Les Arabes adorent les pierres. »

32. Gressmann, *op. cit.*, n° 452.

33. Os., iii, 4.

34. Deut., xvi, 22.

35. Voir pour ce classement K. Galling, *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients*, 1925; ou l'article « Altar », dans *Biblisches Reallexicon*, Tübingen, 1937, c. 13 à 22.

lance : ce droit d'asile est invoqué par Adonias et Joab, aux débuts du règne de Salomon [36]. C'étaient elles que l'on oignait de sang, au moment du sacrifice [37]. Les spécimens qu'on a trouvés de ces autels montrent que les cornes font corps avec la masse et ne sont pas des pièces rapportées : un travail de taille est donc nécessaire. L'autel à cornes de Gezer mesure o m. 38 de haut, les autres dimensions étant o m. 22 × o m. 26 [38]. Ce type d'autel est fréquent dans les maisons privées et domine à l'époque hellénistique. Il était usuel pour les autels à encens. — L'origine et la signification des cornes ont donné lieu à plusieurs théories dont aucune ne s'est imposée : la connexion avec un culte taurimorphe de Yahvé, défendue par Nowack, n'est guère défendable; Van Hoonacker pensait à une représentation symbolique des animaux destinés à l'autel et de la vertu propitiatoire de l'autel lui-même [39]; Gressmann a soutenu que les stèles qui garnissaient le dessus de l'autel auront été réparties au quatre coins; il fait donc dériver ce quatrième type d'autel du troisième mentionné plus haut.

Dans le régime de la pluralité d'autels supposé par Ex., XX, 24-26, tous ne sauraient avoir même importance. Mémorial d'un fait divin, lieu d'accès à une Présence, moyen d'expiation des péchés et de communion avec Dieu, un autel biblique est toujours plus ou moins cela. Mais il en est de privilégiés : ce sont ceux où se soude la fédération, l'alliance d'Israël. Le lien entre les clans et les tribus qui dépasse en solidité et profondeur le lien du sang, est celui qui se noue à la table sacrificielle : une amphictyonie [40] se fonde autour d'un autel. Au Sinaï, Moïse en construit un : du sang des sacrifices qui y sont offerts, il fait deux parts : l'une est donnée à Yahvé dont l'autel est

36. I Reg., I, 50; II, 28. Le droit d'asile est énoncé en Ex., XXI, 13-14. L'institution des villes de refuge marque peut-être une sécularisation de ce droit (voir NICOLSKY, *Das Asylrecht in Israël*, dans *Zeischr. für die Altt. Wissens*, 1930, pp. 159 ss.).

37. Lev., IV, 7. Au psaume CXVIII, 27, lire : « Revêtez » [de sang] les cornes de l'autel (*'adou* l. *'ad*).

38. GRESSMANN, *op. cit.*, n° 444. L'autel est du VII[e] siècle avant J.-C.

39. *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 232, à propos d'Am., III, 14.

40. Le mot dont l'étymologie probable est « ceux qui habitent autour » a passé, depuis M. NOTH, *Das system der zwölf stämme Israels*, Stuttgart, 1930, dans le langage des historiens bibliques.

comme le substitut; l'autre donnée au peuple; ainsi, dans un rite réaliste, les deux parties contractantes participent au même sang; les voilà apparentées pour un destin commun[41]. Cette solidarité dont le culte est le fondement et l'autel le point d'attraction, il faudra la raviver au cours des siècles. Et c'est pourquoi tant d'importance est donnée à l'autel de Sichem, dont Josué, exécutant des ordres de Moïse, fit le centre spirituel des tribus[42]. Au moins pour un temps. Car pendant les siècles obscurs de la conquête, plusieurs sanctuaires, yahvistes ou yahvisés, se disputent une prééminence que même Silo[43] n'eut que de façon partielle. C'est David qui, tirant Juda de son particularisme congénital et recueillant, quant aux tribus du Nord, le fruit du travail de Saül, fit d'une nouvelle capitale le haut-lieu de l'Israël de Dieu.

*
* *

« Un autel unique », tel est le programme mis trois siècles plus tard sur les lèvres du roi Ézéchias[44]. En réalité pour qu'il devînt une sorte de dogme incontesté, il fallut davantage que le prestige davidique ou salomonien, et que la parénèse deutéronomique[45]; il fallut l'échec et la réflexion de l'Exil, centre de gravité véritable de l'histoire d'Israël. Même après que David eut fondé le sanctuaire associé à la promesse messianique[46], des autels vénérables ne furent pas éclipsés et les Davidides eux-mêmes se rendaient à Gabaon pour y sacrifier[47].

Si étonnant que cela paraisse, le livre des Rois donne peu de renseignements sur l'autel du premier Temple. Nous avons signalé un autel-à-cornes devant la Tente de l'arche[48]. David avait dû l'installer sur le roc de l'aire d'Orna, le

41. Ex., XXIV, 4-8.
42. Jos., VIII, 30 ss.; XXIV.
43. Centre pour les assemblées d'Israël d'après Jos., XVIII, 1-10; XIX, 51; XXI, 2; XXII, 9-12.
44. II Chr., XXXII, 12. Nous centrons l'intérêt de cet exposé sur l'autel des holocaustes. Il existait au Temple un autel à encens et une table d'offrandes pour les pains de proposition.
45. Deut., XII, 1-14.
46. Cette association ressort des anciens psaumes royaux, par exemple Ps. II, 6.
47. I Reg., III, 4.
48. Voir note 36.

Sakhrâ pour lequel Omar bâtit sa mosquée[49]. Salomon érigea au même endroit, face à l'entrée du Temple, un autel de bronze[50]. Tel quel, il constituait une entorse aux usages du passé et un emprunt aux civilisations voisines et nous aimerions savoir les réactions intimes des cercles traditionnalistes[51]. Peut-être allégua-t-on, chez les novateurs, ce subterfuge que le bâti reposait sur une roche sacrée[52]. Les dimensions de l'autel ne sont données qu'en II Chr. 4, 1 : vingt coudées de long, vingt de large et dix de haut, soit à peu près dix mètres carrés de surface sur cinq mètres de hauteur[53]. Les mesures d'Ézéchiel, qui doivent s'inspirer de la réalité, déterminent une surface un peu moins vaste (12 coudées × 12 coudées), pour l'offrande des sacrifices; d'après ce prophète, un escalier était ménagé à l'est. Le tout a l'aspect d'une construction à étages et se termine par des cornes[54]. Il semble que l'autel rêvé par Ézéchiel soit un travail maçonné et sans doute a-t-il en cela quelque rapport avec celui que le roi Achaz introduisit au VIII[e] siècle dans le sanctuaire, en reléguant on ne sait où le bâti de métal installé par Salomon[55].

On voit que nos renseignements sont décevants. Au moins voyons-nous plus clair sur la signification que l'Exil et l'époque postexilique ont reconnue à l'autel.

Dans le plan utopique qu'Ézéchiel a élaboré du sanctuaire futur, la place de l'autel est au centre exact du vaste carré qui enclot les parvis : n'est-ce pas l'indication qu'une orien-

49. Photographie en GRESSMANN, *op. cit.*, n° 405. Sur ce roc sacré chez les géographes arabes, voir MARMARDJI, o. p., *Textes géographiques arabes sur la Palestine*, Paris, 1951, pp. 210-260.

50. I Reg., VIII, 64. Les autels de bronze sont signalés dans la civilisation phénicienne-punique. Voir DHORME, *op. cit.*, p. 202.

51. Les cercles religieux ont une certaine tendance au « *passéisme* ». La même pensée est perceptible en Gen., IV, 16-22, où des grandes inventions, notamment celle du bronze, sont attribuées à la lignée de Caïn.

52. DESNOYERS, *Histoire du peuple hébreu*, III, Paris, 1930, p. 147.

53. Voici les mesures de quelques autels païens. Syracuse : rectangle de 198 m. × 22 m. Épidaure : 16 m. × 3 m. 50. Pergame : l'autel reposait sur un massif rectangulaire de 37 m. 70 × 34 m. 60.

54. Ez., XLIII, 13-17. Reconstitution de l'autel d'Ézéchiel par K. Galling, en A. BERTHOLET, *Hesekiel*, Tübingen, 1936, p. 155; par P. AUVRAY, *Ezéchiel*, Paris, 1949, p. 181.

55. II Reg., XVI, 10-16. Le modèle semble un autel araméen à degrés. Il est remarquable que dans les descriptions du pillage du Temple, en 587, on ne fasse nulle mention du bronze de l'autel.

tation nouvelle se fait dans la pensée juive? L'arche d'alliance avait disparu dans la catastrophe de 587[56] : l'intérêt de la piété se reportait sur l'endroit le plus chargé de sacré. Au retour, c'est à sa construction, à laquelle on avait tant rêvé durant l'Exil[57], que l'on pensa d'abord[58]. L'autel du second Temple, d'après des renseignements concordants que l'on peut glaner, fut construit suivant les prescriptions antiques. Hécatée d'Abdère parle de « l'autel (βωμός) carré, formé d'une réunion de pierres brutes, non taillées, qui a vingt coudées de chaque côté et dix de hauteur[59] ». Après la profanation d'Antiochus Epiphane, l'autel des holocaustes ayant servi de base à un autel païen[60], on en relégua les pierres en un endroit convenable, puis « on prit des pierres brutes, selon la loi, et l'on en bâtit un autel nouveau sur le modèle du précédent[61] ». Sans doute faut-il expliquer pour le même culte du passé le fait qu'une rampe a remplacé dans le Temple de Zorobabel les gradins qui dérogeaient à Ex. xx, 26[62].

L'autel qui a bénéficié de cette rénovation et promotion n'a jamais été si cher à Israël. C'est le centre d'intérêt du prophète Malachie; Ben Sira, au jour de Kippour, n'en détache pas les yeux[63]; Aristée nous fait admirer la pompe de ses hécatombes[64]; les pèlerins de la Dispersion répètent en le voyant les vieux psaumes devenus bien commun :

> Même le passereau trouve une maison
> et l'hirondelle un nid

56. Jer., III, 17.
57. Ps. LI, 21. Avec Podechard, nous datons ce psaume de l'Exil. Cette époque a connu des rêves comme ceux d'Ezéchiel. Elle a aussi amorcé une justification par l'histoire de l'unité de sanctuaire et d'autel. Les morceaux « sacerdotaux » sur l'autel portatif des holocaustes, qu'on trouve en Ex., Num. et Lév., se rattachent à cette théologie de l'histoire soucieuse des continuités et des « orthopraxies »; ils attestent en effet un souci extrêmement religieux du service de Dieu. On pourra se reporter à Ex., XXVII, 1-8; XXXVIII, 1-7; Num., VII, 10-84.
58. Esd., III, 1-3.
59. Josèphe, *Contre Appion*, I, 22. Ce sont les mesures de II Chr., IV, 1.
60. Voir note 2.
61. I Macc., IV, 47.
62. Aristée, n° 87.
63. Eccli., L.
64. Aristée, n°s 92-95.

où elle dépose ses petits
près de tes autels... [65];

les serments se font par l'autel [66]; n'est-ce pas lui que l'on évoque pour chanter le grand festin eschatologique où Yahvé convoquera l'univers :

Yahvé Sabaot préparera
pour tous ses peuples sur cette montagne
un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,
de viandes grasses juteuses, de bons vins clarifiés [67].

L'autel de Sion est vraiment le lieu de rassemblement de tous les enfants de Dieu, l'*omphalos* du monde nouveau en gestation.

*
* *

Le thème de l'autel est connexe à plusieurs autres : ceux du Temple, de Jérusalem, de l'Alliance. Il a cependant sa polarisation propre que ces pages ont voulu faire saisir. Par l'efflorescence des autels, Dieu nous a laissé saisir son ubiquité et sa proximité mystérieuses; par la pédagogie de l'autel unique, si lente à s'imposer, il nous a dit son unicité; par la permanence des prescriptions de l'autel, la permanence de son dessein; mais c'est surtout ce dessein lui-même qu'il a éclairé : autour de l'autel se groupe son peuple, celui du Désert, celui de la Diaspora, comme celui de l'ère messianique, dans un but d'adoration et de communion aux biens qu'il lui réserve.

On comprend pourquoi l'épître aux Hébreux, après avoir chanté le Christ, consommateur de l'œuvre de Dieu, lui donne le nom même qui évoquait dans l'Ancien Testament le salut, la sanctification et le rassemblement d'Israël : « Nous avons un Autel [68]... »

A. Gelin, p. s. s.

65. Ps. LXXXIV, 4.
66. Matth., XXIII, 18.
67. Is., XXV, 6.
68. Heb., XIII, 10 (θυσιαστήριον).

# « PETRA AUTEM ERAT CHRISTUS »
## (I Cor., x, 4*b*)

Temple, autel, sacrifice marquent dans les divers écrits paléotestamentaires des valeurs religieuses essentiellement connexes. A des titres variés, ils sont à la fois les signes et les suppôts de la présence divine, salvifique, dans le « peuple ». L'autel, d'abord, est, aux heures notamment du culte, le lieu où Yahweh se révèle à Israël, où il entre avec lui en un contact étroit et vital; du fait, il apparaît comme l'endroit sanctifié par excellence, le lieu sacré en quelque sorte fondamental. De leur côté, le temple et, à un degré plus aigu, le sanctuaire garantissent, en même temps qu'ils la rendent sensible, l'habitation en Israël de la force sanctificatrice divine : demeure et trône du Seigneur, ils sont, par là même, le centre et le lien de la communauté théocratique. Le sacrifice, enfin, vaut au « peuple », par ses multiples formes, de communier avec Dieu; de même que l'autel et le temple, il compte, de ce chef, parmi les suprêmes réalités salvifiques.

Or, rien de tel dans le Nouveau Testament. Des quelques fragments, vestiges de la primitive pensée apostolique aux derniers écrits johanniques, en effet, la triade biblique « sanctuaire, autel, sacrifice » progressivement se disloque. Assurément le sacrifice s'affirme-t-il une réalité religieuse, et de premier plan, dans l'ordre chrétien encore : identifié avec la mort rédemptrice du Christ sur la Croix, il n'est pas seulement le fondement de l'Alliance nouvelle (cf., Mc., XIV, 24 et par.); à dire vrai, il apparaît sublimé et, du coup, il prend un relief de plus en plus saillant dans la foi et la réflexion de l'Église apostolique. Cependant, il n'en est de même ni du temple ni, en particulier, de l'autel. Passé sous silence dans Marc et les Actes, l'Évangile et les

lettres de Jean, ainsi que la plupart des épîtres pauliniennes et catholiques, ce dernier n'est l'objet, dans les autres parties du Nouveau Testament, que d'allusions occasionnelles qui, dans l'ensemble, se rapportent à l'ancien ordre religieux, désormais caduc[1]. Dans le texte, Hebr., XIII, 10[2], seul il semble présenté comme une valeur affectant également le salut chrétien; encore, en raison de la forte coloration métaphorique, voire judaïque du passage, l'expression θυσιαστήριον ne désigne-t-elle que la « Table du Seigneur, τραπέξα κυρίου » (cf. I Cor., X, 21) ou, avec plus de probabilité, le Christ même de la Passion, victime expiatrice[3]. Dans l'esprit des auteurs du Nouveau Testament, l'autel, au sens biblique, n'est, à tout le moins, pas un élément marqué de l'ordre chrétien; à cet égard, il n'a de valeur autre que le temple.

Cette donnée est significative. Par elle-même, elle ne fournit guère, sans doute, d'indication précise sur la pérennité ou, au contraire, la déchéance de l'autel, à l'ère du salut définitif. Du moins vaut-elle à la chrétienté actuelle de prendre une conscience nette de l'un des problèmes cruciaux que les divers milieux apostoliques eurent jadis à résoudre : au fait, essentiels à l'ancien ordre religieux, préparatoire au salut, l'autel et, avec lui, le temple ne seraient-ils point des valeurs à présent caduques, puisque est désormais plénière la présence de Dieu dont ils étaient naguère les (seuls) suppôts ?

*
* *

Il ne semble pas que pareille question, qui, par delà le côté spirituel et universaliste de l'actuel ordre salvifique, en

1. Cela vaut notamment de la déclaration sur « Zacharie, fils de Barachie, mis à mort entre le sanctuaire et l'autel » (Matth., XXIII, 34-35; Lc, XI, 49-51), l'unique élément de la source des *Logia* où se rencontre l'expression θυσιαστήριον.

2. Entre autres faits particuliers où s'affirme la supériorité du christianisme sur le judaïsme, l'auteur relève le trait que voici : les Juifs ont leurs préceptes alimentaires et leurs repas sacrificiels; au contraire, souligne-t-il, « nous avons *un autel* dont ceux qui officient dans le tabernacle n'ont pas le droit de manger ».

3. Telle est, à notre sens, la conclusion qui se dégage des versets 11-12, qui apparaissent nettement comme l'explication du verset 10 (cf. v. 11 α : γάρ) et que domine, par ailleurs, le thème justement du « sang » de Jésus (cf. v. 12).

affectait le caractère eschatologique même, ait été appréciée à sa vraie portée par les diverses communautés apostoliques.

Deux groupes de données, en effet, s'affirment, à ce sujet, dans les écrits néotestamentaires : par la diversité de leurs caractères, voire de leurs provenances, ils témoignent, à n'en point douter, de tendances assez divergentes.

Il y avait, d'abord, les milieux palestiniens.

Venus du judaïsme et, plus exactement, de la forme la moins spiritualisée et la plus particulariste du « Judaïsme postbiblique », ils étaient singulièrement familiarisés avec ses multiples institutions, profondément pénétrés de ses doctrines et de ses espérances. C'étaient, de fait, des messianistes. A ce titre, ils professaient en Jésus mieux que le « docteur » et le « prophète » venu en Israël proclamer le « Règne » accompli et la « pauvreté », mesure en quelque sorte de la justice parfaite : ressuscité et glorifié, le Maître était, à vrai dire, le « Christ » et le « Seigneur », exalté au ciel et revenant, bientôt sans doute à Jérusalem, pour inaugurer à l'avantage du « peuple » d'abord, les « temps du rétablissement de toutes choses » en leur « sainteté » initiale (cf. Act., III, 12-26; IV, 8-12; V, 29-32).

Qu'étaient, dès lors, les traditionnelles valeurs religieuses, en particulier le temple et, avec lui, l'autel ? Remontant à Moïse, feraient-elles place à un nouvel ordre, supérieur, dès à présent ou, au moins, dès la venue du Seigneur ? Que non point! Conservateurs et, qui plus est, peu théologiens, les divers milieux judéo-chrétiens de Palestine apparemment n'ont guère envisagé semblable hypothèse que leur principe de la supériorité du Christ sur le « prophète » du Sinaï aurait pourtant dû à tout le moins leur suggérer. Non seulement ils étaient comme portés à tenir pour idéales les antiques réalités salvifiques et, du coup, à les transposer pour ainsi parler sur le plan eschatologique; mais, fidèles aux multiples thèmes hérités du judaïsme, ils devaient naturellement appliquer, d'abord, aux principales valeurs religieuses la loi de la *restitutio principii* qui, d'après la tradition la meilleure, allait marquer l'ordre messianique. Aux « derniers jours », le sanctuaire et, avec lui, le culte — centré en quelque sorte sur l'autel — seront parmi les premières réalités rétablies dans leur pureté originelle par Celui même qui, dans la hiérarchie des valeurs sacrées, est

au-dessus du temple (à rapprocher Mtth., XII, 6). Signes de la présence salvifique de Dieu dans son « peuple » dans le passé, ils le seront encore, et dans une mesure éminente, à la fin des temps.

Ainsi s'accuse dans les primitives communautés palestiniennes la tendance plus ou moins nette à conserver, en les sublimant, son sens, voire sa fonction bibliques à l'autel. Précisons que, par ses traces littéraires, elle affecte à la fois la tradition sur les enseignements du Christ et les anciens textes vestiges de l'espérancee eschatologique. Deux documents, entre autres, différents de caractère, mais apparentés par leurs origines, le montrent, et avec une acuité à peu près égale : l'Évangile selon Matthieu, dans ses éléments puisés à la *didachè* ou catéchèse religieuse et morale; l'Apocalypse, par ailleurs, dans les chapitres IV à XVI, où apparaît utilisée une source probablement judaïque.

*L'Évangile selon saint Matthieu.*

Témoin des traditions évangéliques en cours dans les milieux judéo-chrétiens de Palestine, Matthieu atteste à deux reprises la place tenue par l'autel au temple, suppôt de la présence divine et à ce titre valeur messianique, dans la vie, la pensée religieuse, voire la casuistique morale des premières églises apostoliques.

La première « antithèse » du « discours sur la Montagne », V, 21-26, qui porte sur le « meurtre » et la « colère », contient, aux versets 23 et 24, l'application cultuelle que voici du principe de la « paix » entre les « frères » :

> Si donc tu présentes ton offrande à *l'autel*, et que là tu te souviennes d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande, devant *l'autel*, et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis reviens et présente ton offrande.

Cette sentence, dans laquelle d'aucuns ont vu une allusion à l' « autel », voire au sacrifice chrétiens, est, en fait, un élément du « rituel » pratiqué dans les primitives communautés palestiniennes[4]. Formée bien avant l'année 70

4. A comparer en particulier les fragments V, 33-37; VI, 1-18; VII, 6, 7-11; XV, 10-20; XVIII, 15-35.

dans les milieux judéo-chrétiens qui fréquentaient le Temple et que dominait l'antique idéal messianique, elle avait manifestement pour objet de rappeler aux fidèles que, membres de la vrai Communauté théocratique, ils étaient désormais tenus à « sanctifier » le culte, en particulier l'autel et l'offrande, en ajoutant à la pureté rituelle la « justice » morale conformément à la loi évangélique. D'une façon plus précise, elle semble bien trahir le souci de rendre à la prière du « peuple » son caractère à la fois sacré et communautaire : n'est-ce point par l'amour du prochain sous ses aspects variés, en effet, que le « pauvre » réalisait l'imitation de Dieu, forme même de la « mystique » juive[5] ?

Mais voici qui est plus judaïque et plus net encore. La troisième « imprécation » du « discours » contre les scribes et les pharisiens, XXIII, 16-22, porte, aux versets 18 à 20, l'apostrophe que voici :

> Vous dites encore : Si l'on jure par *l'autel*, cela ne compte pas; mais si l'on jure par *l'offrande* qui est dessus, on est tenu. Aveugles! *quel est donc le plus grand, l'offrande* ou *l'autel* qui rend *l'offrande* sacrée ? Aussi bien, jurer par *l'autel* est-ce jurer par lui et par tout ce qui est dessus.

A la différence du précédent passage, ce texte, la critique à coup sûr la plus acerbe des autorités juives, apparaît largement inspiré par la tendance à défendre les traditionnelles réalités salvifiques. Par leur formalisme outrancier, les chefs spirituels du « peuple » dévalorisent notamment le temple et l'autel. Contre eux, le Christ de Matthieu maintient pour ainsi parler les suprêmes valeurs religieuses; bien plus, afin d'en souligner le caractère salvifique il en proclame de nouveau l'ancienne signification biblique : le sanctuaire est valeur spirituelle à cause de « Celui qui l'habite » (cf. v. 21); de même, l'autel, de son côté, est réalité

5. Le contexte, au reste, le souligne. L'instruction sur les « antithèses » entre la Loi ancienne et la Loi messianique (cf. v, 20-48) et, plus spécialement, le morceau touchant l'amour des ennemis (cf. vv. 43-48), en effet, se terminent, au verset 48, sur la recommandation, particulière à Matth. (à comparer Lc, VI, 36), que voici : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (à rapprocher v. 45).

salvifique en raison de Celui qui, par lui, se manifeste et en un sens se donne. Dans aucune autre page des écrits judéo-chrétiens du Nouveau Testament le souci de sauvegarder les grandes valeurs héritées des Pères ne s'affirme avec autant de force et d'autorité.

*L'Apocalypse.*

La source probablement judaïque, répandue sans doute dans certains milieux apostoliques et utilisée dans la partie en quelque sorte centrale de l'*Apocalypse*, confirme ces diverses indications. Dans les visions des sept sceaux, des sept trompettes et des sept signes, en particulier, le sanctuaire de Jérusalem[6], l'autel d'Israël (cf. VI, 9; VIII, 3, 5; IX, 13; XIV, 18[7]) et le culte du « peuple »[8] ne sont pas seulement présentés comme les types de la liturgie, de l'autel et du temple célestes : inversement, le sanctuaire et l'autel terrestres apparaissent évoqués à l'occasion comme tenant en un sens de la « sainteté », voire de l'inviolabilité propres à l'autel et au temple des cieux (cf. XI, 1). Ainsi que le montre la littérature apocryphe de l'Ancien Testament[9], pareils thèmes, qui à tout le moins ne se retrouvent point dans les autres parties de l'écrit (à comparer XXI, 22-27), sont, certes, marquants par divers côtés du genre apocalyptique. Reproduits dans un document chrétien, ils n'en sont pas moins les témoins d'un singulier archaïsme sotériologique. Au fait, la présence salvifique de Dieu parmi les hommes n'allait-elle point, à l'ère messianique, rester en quelque sorte liée à l'autel et au temple ?

6. Cf. VII, 15; XI, 19; XIV, 15-17; XV, 5, 6, 8; XVI, 1, 17.

7. Dans le texte, XVI, 7, l' « Autel » n'est que la personnification littéraire de la prière des saints, offerte à Dieu à la manière d'un encens.

8. Par ses doxologies et ses acclamations, par ses hymnes et ses prières notamment, la liturgie céleste est la fidèle réplique du culte terrestre. Aussi l'Apocalypse est-elle, avec le quatrième Évangile en particulier, l'un des rares écrits néotestamentaires qui fournissent quelques précisions sur la liturgie apostolique.

9. Voir, entre autres, Prière d'Azarias, 30-31; Testament de Lévi, V, 1; XVIII, 6; I Hénoch, XXXIX, 12-13.

*L'Évangile selon saint Luc et les Actes des apôtres.*

Tel pourtant ne fut guère le point de vue des fidèles de la Dispersion, les « Hellénistes ».

Assurément, le temple et, avec lui, l'autel ont-ils tenu une place marquée dans leur foi, voire dans leur piété. D'après les prophètes, en effet, et le Deutéro-Isaïe notamment, n'allaient-ils pas être le lieu où, aux temps messianiques, les Dispersés d'Israël se rassembleraient, apportant à Yahweh l' « offrande des nations »[10] ? Aussi, au témoignage de la première partie des Actes et, dans une mesure plus ou moins grande, du troisième Évangile ainsi que des Epîtres pauliniennes, le thème du sanctuaire et de l'autel, centre pour ainsi parler de la communauté des « Rachetés », a-t-il comme hanté les milieux hellénistes de Syrie et d'Asie en particulier. A dire vrai, il leur a fourni l'idée sous bien des rapports maîtresse de leur épopée touchant les origines chrétiennes, à Jérusalem. C'est au temple et, plus spécialement, autour de l'autel que, aux chapitres I (cf. vv. 5-25) et II (cf. vv. 22-38, 41-52) de Luc, se rencontrent les représentants en quelque sorte du « Reste d'Israël », germe du « peuple » nouveau. Mieux encore : c'est dans la Cité du sanctuaire que l'auteur du second chapitre (cf. vv. 1-21; à rapprocher vv. 22-41) des Actes situe les événements, décisifs, de la Pentecôte, réalisation à son sens de l'espérance touchant le grand rassemblement eschatologique. De même, c'est sur le temple et son culte que, d'après Luc (cf. XXIV, 52-53) et les Actes (cf. II, 46; à rapprocher III, 1-IV, 31; V, 12-42), apparaît d'abord centrée, malgré ses aspects propres, la vie communautaire des premiers disciples hiérosolymitains. Enfin, trait particulièrement significatif, ce sont des convertis venus du service à l'autel et au sanctuaire, Zacharie (cf. Lc, I, 5-25, 57-79) et Barnabé (cf. Act., IV, 36-37) par exemple[11], que les traditions hellénistes reproduites dans les deux premiers chapitres de Luc et aux chapitres I à V des Actes présentent comme l'élite spirituelle, pour ainsi parler, de la Théocratie messianique.

10. Cf. Is., LXVI, 18-24 ...; à comparer Rom., XV, 15-16...

11. A rapprocher les fragments, Lc, II, 25-35, touchant Syméon, « le pieux », et II, 36-38, sur Anne, « la prophétesse ».

A l'instar des églises palestiniennes, dès lors, les divers milieux hellénistes de la Dispersion auraient-ils vu, eux aussi, dans le sanctuaire et l'autel des valeurs permanentes, voire sublimées aux temps eschatologiques ? Le fait est possible. Encore n'est-il attesté par aucun texte néotestamentaire; qui plus est, s'il s'est vérifié, il n'a dû affecter que des cercles plutôt limités et populaires. Les écrits du Nouveau Testament et, parmi eux, la première partie des Actes ainsi que les épîtres pauliniennes, en effet, laissent nettement l'impression que dans ces milieux, messianistes par excellence, on a su faire la part et de l'épopée religieuse et de la réflexion doctrinale. Théologiens, formés à l'école des Septante, familiarisés notamment avec une conception plutôt spiritualisée du Salut, les Hellénistes, leurs penseurs en particulier, ont eu dans l'ensemble le sens vif des principaux problèmes posés par l'œuvre historique et céleste du Christ. Or, l'une des premières questions qu'ils eurent le mérite d'aborder et de résoudre fut sans conteste le problème touchant la valeur actuelle de l'autel et du temple. La présence de Dieu parmi les hommes, désormais, serait-elle, encore, commandée par ces réalités témoins d'une ère salvifique en fait révolue ? Non ! Suivant la plus pure tradition prophétique et judaïque, elle sera, et d'une manière définitive, immédiate et plénière, efficace, voire « merveilleuse ». Autrement dit : elle ne sera plus liée à quelques suppôts matériels. Du coup, le sanctuaire et l'autel perdront à jamais leur signification traditionnelle et, avec elle, leur raison d'être même.

C'est au diacre Etienne, helléniste aux attaches vraisemblablement alexandrines [12], qu'appartient l'honneur d'avoir exposé, pour la première fois, ce principe libérateur et d'en avoir indiqué, dès l'abord, les diverses applications également nouvelles.

Dans son discours, reproduit au chapitre VII des Actes, il établit la déchéance de l'ancien ordre religieux en opposant les réalités salvifiques et définitives de l'ère messianique aux valeurs imparfaites et provisoires de l'Alliance judaïque.

12. Le fragment, Act., VII, 2-53, accuse, en effet, une coloration alexandrine, voire « philonienne », qui annonce, par bien des côtés, l'Épître aux Hébreux.

« Prophète » de l'Exode, Moïse, en effet, est accompli par le Christ, « prophètes » des temps eschatologiques (cf. v. 37). De même, la communauté juive, héritière de l' « Assemblée au Désert », cède avec ses prérogatives religieuses sa dignité théocratique à l' « Eglise » des fidèles (cf. v. 38 *a*). Bien mieux : les « oracles de vie » donnés au Sinaï — en d'autres termes, la loi mosaïque — sont rendus caducs par l'Évangile (cf. v. 38 *b*; à rapprocher VI, 11, 13-14). Le sanctuaire, enfin, est périmé au nom même du « Tabernacle, σκηνή », préfiguration de l'actuelle présence « spirituelle » de Dieu dans son « peuple » (cf. vv. 44-50; à rapprocher VI, 11, 13-14).

Reste l'autel. Bien qu'il n'en parle point, le diacre, témoin des valeurs nouvelles, n'en indique pas moins la déchéance en proclamant la caducité du temple et, qui plus est, en amorçant déjà le thème du culte spirituel (à comparer v. 42 *b*). Sous ce rapport, d'ailleurs, son enseignement sera précisé et développé par Paul de Tarse, héritier et continuateur de l'œuvre doctrinale accomplie par les hellénistes de la première heure[13].

*
* *

Dans la première épître aux Corinthiens, au chapitre X, versets 1 à 4, l'Apôtre, développant en un sens parénétique et doctrinal l'antique thème de l'Exode « type » (cf. vv. 6 et 11) du salut messianique, précise :

> [1] Je ne veux pas que vous l'ignoriez, frères : nos pères ont tous été sous la nuée, et tous ils ont traversé la mer, [2] et tous ils ont été baptisés en Moïse, dans la nuée et dans la mer.
> [3] [De plus] tous ils ont mangé *le même aliment spirituel*, [4] et tous ils ont bu *le même breuvage spirituel*; ils buvaient, en effet, d'*un rocher*, πέτρα, *spirituel* qui les accompagnait, et *ce rocher était le Christ*.

Arrêtons-nous à ce passage. Parmi les trop rares textes

13. Helléniste de naissance, l'Apôtre le fut aussi par sa formation : c'est à Antioche de Syrie notamment qu'il fit, par exemple, ses débuts dans l'apostolat aux côtés de Barnabé (cf. Act., XI, 25-30; XII, 24-25; XIII, 1-3), le chef sans doute du groupe des « hommes de Chypre et de Cyrène » (cf. XI, 20; à comparer vv. 22-24).

hellénistes, pauliniens et pagano-chrétiens qui éclairent par certains côtés le problème de l'autel, valeur messianique, il tient à coup sûr une place de premier plan. Non qu'il contienne quelque allusion voilée à pareil objet ou que, par l'insistance sur l'idée de « Roc », il porte, d'une manière même indirecte, sur le θυσιαστήριον. A l'instar des autres documents non palestiniens, il témoigne à ce sujet d'un silence à la fois entier et significatif. Dans la pensée de Paul, l'unique valeur cultuelle, aux temps eschatologiques, n'est ni l'autel ni même ce qui à première vue en apparaît comme l'équivalent chrétien, la « Table du Seigneur » (cf. I Cor., x, 21) : C'est le Christ lui-même, rocher « spirituel ».

Pour le montrer, l'Apôtre, à sa manière, en appelle à un double fait « historique » et doctrinal.

Le fait « historique », d'abord, c'est l'action, voire la présence du Christ dans le « peuple » durant l'Exode.

A la différence, en effet, de la tradition antérieure, juive et apostolique, Paul ne se borne point à présenter l'expérience d'Israël au désert comme l'analogie en quelque sorte du salut plénier. Par une audace où se trahit sa maîtrise à renouveler les thèmes plus ou moins anciens, il précise : l'Exode, en fait, est le « type, τύπος » (cf. vv. 6, 11) c'est-à-dire l'annonce et l'ébauche, la promesse et l'image de l'ordre messianique; à ce titre, il préfigure, par ses épisodes les plus marquants, les deux aspects majeurs de l'expérience chrétienne, le baptême (cf. vv. 1-2) et l'eucharistie (cf. vv. 3-4) [14].

Passons sur le baptême : en dépit des apparences, les allusions dont il est l'objet sont d'un relief plutôt secondaire dans l'exposé de l'Apôtre.

*Le thème de la manne et du rocher.*

Les données sur l'eucharistie offrent, à notre point de vue, un intérêt plus immédiat. De fait, entre le « Repas du Seigneur, κυριακόν δεῖπνον » (cf. xi, 20) et la « Manne » (cf. Ex., xvi, 13-35; Num., xi, 6-9; Jos., v, 10-12) ainsi que le

14. Pareille interprétation apparaît confirmée, et d'une manière décisive, par le caractère largement eucharistique du contexte (cf. xi, 2-34).

« Rocher » (cf. Ex., XVII, 1-7; Num., XX, 2-13) du Désert Paul établit une corrélation à ce point étroite et précise qu'elle ne se vérifie guère avec semblable netteté touchant les autres « figures » et les autres « réalités » de l'histoire salvifique, y compris la « Mer » et l'initiation chrétienne. De part et d'autre remarque-t-il : même « aliment » et même « breuvage » à la fois « spirituels », permanents, sources enfin de vie communautaire et religieuse. Bien plus, à présent le Christ même est la nourriture des fidèles : dans la mesure moindre et sous la forme imparfaite qui conviennent à l' « ombre » au regard de son « antitype », il en fut de même à l'Exode déjà.

A ce propos, l'Apôtre, formé à l'exégèse judaïque, allègue, en les groupant, deux thèmes « midrashiques » plus ou moins marqués.

En effet, sous l'influence d'abord des deux récits sur l' « eau du Rocher », Ex., XVII, 1-7 et Num., XX, 2-13, sous l'influence aussi de la tradition touchant la « Manne » quotidienne durant l'Exode (cf. Num., XI, 6-9)[15], le thème du « Roc » qui, au désert, aurait suivi le « peuple » dans ses migrations semble bien s'être affirmé de bonne heure dans le Judaïsme postérieur. Attesté notamment par le *Targum d'Onkelos* (cf. Num., XXI, 19-20) et dans le *Targum Jerushalmi I* (cf. Ex., XVII, 6), il fut, au témoignage du *Liber antiquitatum biblicarum* (cf. X, 7; XI, 15), connu des milieux palestiniens dès la seconde moitié au moins du siècle apostolique. Aussi bien est-ce sans doute de la naissante tradition judaïque et, plus précisément, de sa formation rabbinique que Paul tient le trait qu'au verset 4 *b* il allègue de son côté. Encore en le citant ne vise-t-il pas à le confirmer. A dire vrai, il le reproduit seulement pour marquer, par un procédé d' « argumentation » judaïque, que, « figure » de l'eucharistie dans la même mesure que la « Manne », le « Rocher » fut, avec elle, la grande valeur permanente de l'expérience salvifique au désert.

Il y a plus. En soulignant à sa manière la place du « Roc » dans la vie d'Israël au cours de l'Exode, le Judaïsme hellénistique et palestinien, par suite de préoccupations plus

15. Témoin, entre autres, en est à notre sens Philon, qui, à l'occasion, identifie le « Rocher » à la « Manne » (cf. *Quod deter.*, 118).

positives et dans un sens théologique, en arrive, par ailleurs, à voir dans l' « eau du Rocher » la force même de Dieu, principe de salut. Le *midrash Mekhiltha* (cf. Ex., XVII, 6), au fait, l'identifie à Yahweh. Et, malgré sa rédaction récente, il semble, sur ce point, témoigner d'un thème assez ancien. Favorisée et, peut-être, dominée par la conception juive de Dieu, « Rocher d'Israël » (cf. Ps., XLVI, 8, 12...), l'équation « Roc du désert — force divine » a dû avoir cours dans le monde palestinien dès le premier siècle de notre ère. Philon, en particulier, pourrait bien l'indiquer : interprétant probablement un thème plus ou moins connu déjà, l'Alexandrin, en effet, voit dans le « Rocher » la « Sagesse » (cf. *Legum allegoriarum liber II*, 21), voire le « Logos » (cf. *Quod deterius potiori insidiari soleat*, 31), qu'à l'occasion il identifie également à la « Manne » (cf. *op. cit.*, 118).

C'est en s'inspirant sans doute de pareille exégèse juive que, fidèle à sa manière d'appliquer au Seigneur Jésus les prérogatives que le Judaïsme hellénistique et palestinien avait reconnu à Yahweh et à la Sagesse, l'Apôtre en est venu à interpréter le « Rocher » du Christ. Autrement dit : la clause *Petra autem erat Christus* apparaît comme l'expression à la fois la plus poussée et la plus pure d'une tradition. Il reste, toutefois, que, en dépit de ses attaches juives, elle offre, outre une large originalité, un intérêt religieux et christologique de premier plan. D'une part, elle précise que, dès sa préexistence déjà, le Christ a été la source et la forme du Salut et que, à ce titre, il fut le principe salvifique se manifestant dans l'histoire du « peuple ». Sur le plan religieux et, en particulier, cultuel, elle trahit par là même une reconsidération audacieuse des grandes valeurs messianiques. Pour Etienne — on s'en souvient — le Tabernacle au désert traduisait en quelque sorte l'ordre idéal de la présence divine, immédiate et efficace, parmi les hommes; du fait, il marquait le motif par où se justifiait, et, d'une manière décisive, la déchéance du statut juif, symbolisé, pour ainsi parler, par l'autel et le temple. Or, rien de tel chez Paul. Écartant semblable thème traditionnel, que sans doute il tient pour trop imprécis alors que d'autres après lui développeront encore, l'Apôtre présente le Christ même comme la suprême réalité de l'Histoire. Valeur uni-

que du « peuple » à l'Exode, le Fils de Dieu désormais est à plus forte raison la réalité, exclusive, de la Communauté eschatologique. Qu'étaient, dès lors, le sanctuaire et l'autel ? Théologien de l'ordre juif, Paul, à coup sûr, ne peut y voir qu'un intermède préparant en quelque sorte l'humanité à l'avènement définitif du Christ et, avec lui, de la puissance salvifique du Père.

*Le « rocher spirituel »*

Car — et c'est le deuxième fait, doctrinal, allégué par l'Apôtre à l'appui de son point de vue — le Christ, valeur suprême, est proprement le « Seigneur-Esprit ».

Notons dans notre document l'épithète « spirituel, πνευματικός » : il est caractéristique de la première épître aux Corinthiens; au chapitre xv, versets 44 à 46, en particulier, il apparaît employé pour marquer la condition glorieuse du Christ ressuscité.

Or, malgré les réelles nuances plus ou moins spéciales que cette expression accuse dans les divers textes où elle se rencontre, elle n'en offre pas moins, à notre sens, dans le fragment sur l'eucharistie, x, 1-4, et dans le passage touchant Jésus glorifié, xv, 44-46, la même acception fondamentale. Ressuscité, en effet, le Christ est élevé à la condition « spirituelle », c'est-à-dire céleste, voire divine; de ce fait, il possède comme première prérogative salvifique la force même du Père, en d'autres termes — l' « Esprit » (à rapprocher II Cor., III, 17). Par elle, il se manifeste ou se révèle désormais aux fidèles; par elle, il les élève, dans l'eucharistie notamment, à la condition de « spirituels ».

*
* *

Ainsi, à l'autel en particulier, suppôt et signe jadis d'une présence limitée et épisodique de Dieu dans le « peuple », se substitue à présent le Christ Jésus, par qui l'Esprit sanctificateur du Père remplit la Création.

Si fragiles que soient, à notre point de vue, les « arguments » cités en sa faveur à l'adresse, d'ailleurs, de fidèles

venus du Judaïsme, ce thème paulinien, occasionnellement affirmé dans le texte, I Cor., x, 4, marque par certains côtés un sommet néanmoins de la révélation néotestamentaire.

Un trait, du reste, l'indique. Connaisseur averti des diverses formes de la pensée apostolique, l'auteur du quatrième évangile, en effet, ne fournira guère de précisions à ce sujet : en présentant l'humanité du Christ, et du Christ ressuscité, comme le « Sanctuaire » des temps eschatologiques (cf. Jo., II, 18-22), il reproduira, sous une forme, il est vrai originale, un enseignement en fait traditionnel déjà.

Dans la pensée de Jean et de l'Apôtre, l'Histoire est, par définition, la présence de Dieu dans le monde; à ce titre, elle a pour principe le Christ et pour « centre », désormais, avec le baptême l'eucharistie. Aussi bien, à la différence de l'ancien ordre religieux, n'est-ce plus l' « autel qui rend l'offrande sacrée » (cf. Mtth., XXIII, 19) : à présent, c'est le Christ, unique réalité salvifique, qui sanctifie la « Table du Seigneur » (cf. I Cor., X, 21).

J. SCHMITT.

# LE CHRIST ET L'AUTEL

## Notes sur la tradition patristique

Parmi les notions théologiques concernant l'autel du sacrifice, l'identification entre le Christ et l'autel est peut-être la plus audacieuse. Sans doute la trouve-t-on chez les liturgistes du moyen âge, dont on excuse facilement les applications recherchées en raison de leur symbolisme décadent. Pourtant, les plus classiques et les plus sobres d'entre les Pères de l'Église en ont fait usage, et il n'est pas inutile d'en dire ici quelques mots.

On connaît l'insistance qu'Ignace d'Antioche a mise à encourager les fidèles de son temps, et en particulier ceux de l'Église de Magnésie, à demeurer étroitement unis avec la hiérarchie et l'évêque. La présence du Christ dans ses membres est, en effet, très vivante chez Ignace : « Ce n'est pas, dit-il, avec les yeux de la chair que vous devez considérer votre prochain, c'est en Jésus-Christ qu'il faut avoir les uns pour les autres une charité constante[1]. » Insistant sur cette idée, centre de tout le christianisme, le saint évêque invite les fidèles à s'unir à la hiérarchie : « De même que le Seigneur n'a rien fait sans le Père, vous non plus ne faites rien en dehors de l'évêque et des presbytres... Dans une même prière, une même supplication, un seul et même esprit, une même espérance animée par la charité, dans une joie innocente : tout cela, c'est Jésus-Christ, au-dessus duquel il n'y a rien. » Et il ajoute cette phrase capitale : « Accourez donc tous vous réunir dans *le même temple* de Dieu, au pied du *même autel*, c'est-à-dire *en Jésus-Christ un*, qui est sorti du

1. *Epist. ad Magnes.*, 6. Éd. Lelong, p. 33.

Père un, tout en lui restant uni, et qui est retourné à lui, un[2]. » On pourrait rapprocher ce texte de la grande prière de Salomon après la dédicace du Temple, dans laquelle le roi demande à Dieu d'exaucer les demandes de ceux qui s'approchent du temple et de l'autel : « Si quelqu'un pèche contre son prochain... s'il vient jurer devant votre autel, exaucez-le, Seigneur »; et, quand il sera au loin, s'il tourne le regard vers le pays où se trouve la ville, où se trouve le temple, où se trouve l'autel, que sa prière soit entendue[3]; l'autel est, pour Salomon comme pour saint Ignace, le point de ralliement, d'unité, et source unique de toute grâce.

La vision de l'autel et du temple culmine dans les passages de l'Apocalypse où est décrite la cité nouvelle, Jérusalem céleste (XXI, 1 s.), dans laquelle le voyant ne voit point de temple, « car le Seigneur lui-même et l'*Agneau* en sont le *temple* ». C'est à l'autel de ce temple que fait allusion Origène, dans son homélie VII sur le Livre des Juges, où, à propos des Madianites qui viennent arracher les semailles des Hébreux, il dit des martyrs, qui sont les vraies semences spirituelles de l'Église — semences que l'ennemi ne peut arracher : « Bienheureuses sont ces âmes, que l'Écriture nous montre placées sous l'autel de Dieu (Apoc., VI, 9), et qui ont pu ainsi suivre le Christ jusqu'à ce qu'elles soient parvenues *à l'autel*, où est *le Seigneur Jésus* lui-même, pontife des biens futurs[4] ».

Plusieurs Pères commentant la construction du Tabernacle et de l'autel décrite au Livre de l'Exode, en ont fait l'application au Christ. Dans son célèbre ouvrage *De l'Adoration en esprit et en vérité*, qui est une explication typologique des vérités cachées sous la Loi en référence au Christ et à ses mystères, saint Cyrille d'Alexandrie commentant Exode, XX, 24 : « Tu feras un autel de terre, sur lequel tu offriras des holocaustes », dit : « Cet autel de terre, *Dieu l'appelle Emmanuel*, car le Verbe s'est fait chair, et la nature de la chair est terre prise de la terre[5] » (allusion à la création de l'homme). Si, conformément à l'autre précepte,

2. *Ibid.*, p. 35.
3. II Chron., VI, 18 ss.
4. P. G., 12, 981.
5. *Lib. IX;* P. G., 68, 592.

l'autel est en pierre, *il sera le Christ* encore, d'après saint Cyrille, car « le Christ est la pierre choisie, la pierre angulaire, la pierre précieuse[6] » (allusion au ps. CXVII). Il revient plusieurs fois sur cette idée : « Rappelez-vous, dit-il, que nous l'avons déjà expliqué : *l'autel, c'est le Christ*[7]. » Et les moindres objets du culte se rapportant à l'autel sont, sous sa plume, constamment appliqués au Dieu fait homme.

Dans son traité contre les hérésies, saint Épiphane, voulant montrer contre les melchisédéchiens la transcendance du sacrifice du Christ, avait déjà dit clairement : « Le Christ s'est offert lui-même afin d'abolir le sacrifice de l'ancienne Loi, en sacrifiant pour le monde entier une hostie parfaitement vivante, étant lui-même la victime, le sacrifice, le prêtre, *l'autel*, Dieu, homme, roi, pontife, brebis et agneau, devenu pour nous tout en tous[8]. »

On peut donc constater que l'identification du Christ et de l'autel est une notion déjà courante dans la patristique grecque, chez les Pères apostoliques comme chez les anténicéens et les auteurs du IV[e] siècle. Tous, du reste, avaient été mis sur la voie par l'Épître aux Hébreux (XIII, 10) qui, sans aller peut-être aussi loin, parlait d'un autel supérieur à tous les autres, que la tradition plus tardive identifierait avec la croix ou la table eucharistique, mais que les anciens avaient pu interpréter déjà comme étant le Christ lui-même.

*
* *

Si des Pères grecs nous passons aux Pères latins, nous retrouverons les mêmes applications.

Saint Ambroise reprend, à plusieurs endroits de ses œuvres, l'application au Christ des détails des anciens sacrifices rituels. Ce qui était divisé et réparti en plusieurs éléments sous la Loi, se retrouve confondu dans la seule et même personne du Verbe incarné immolé sur la Croix, à la fois prêtre, victime et autel, comme nous l'avons vu déjà chez saint Épiphane. « Puisque rien n'atteint en im-

6. *Ibid.*, 593.
7. *Ibid.*, 647.
8. T. III, l. 2, haer. 55; P. G., 41, 977.

portance, dans l'ancienne Loi, dit-il, autant que la signification de la venue du Christ, et la préfiguration de sa passion, voyons-y (dans la victime de l'Ancien Testament) l'hostie du salut que le Verbe de Dieu a offerte en lui-même, et qu'il a immolée *sur son propre corps*[9] ». « Non seulement il a purifié les péchés de tous par son sang, mais il nous a pardonné de sa puissance toute divine. Ne vois-tu pas, écrit-il à Simplicianus, que c'est sur *l'autel* de sa passion qu'il a répandu son sang, lui du côté de qui le sang et l'eau ont coulé ?[10] »

Ailleurs encore, saint Ambroise dira de l'autel qu'il est « l'image du Corps du Christ[11] », et que sur cet autel, se trouve le corps du Christ lui-même sacramentellement, représenté par l'autel[12]. Aussi lorsque le fidèle s'approche de l'autel pour y recevoir le corps du Christ, devra-t-il dire ce verset du Cantique : « Qu'il me baise des baisers de sa bouche », « c'est-à-dire que le Christ me donne un baiser : *osculum mihi Christus infigat*[13] ».

La question 34 du premier livre de saint Augustin des *Questions sur les Évangiles* est ainsi posée à propos de Matth., XXIII, 17 : « Lequel est le plus grand, dit le Seigneur aux Juifs, de l'or ou du temple qui sanctifie l'or ? » Et encore : « Lequel doit-on plus estimer, ou le don ou l'autel qui sanctifie le don ? » « Par le temple et l'autel, dit saint Augustin, il faut entendre le *Christ lui-même* : par l'or et les offrandes, les louanges et les sacrifices de prières que nous offrons par lui. Car ce ne sont pas ces offrandes qui sanctifient le Christ, mais le Christ qui les sanctifie[14]. »

La pensée augustinienne fera souche. Les auteurs du moyen âge n'iront pas sans la reproduire et la commenter. En ne nous tenant qu'à ce simple texte, nous en voyons déjà l'illustration chez Bède et Raban Maur. Dans son *Exposition sur saint Matthieu*, le premier s'explique ainsi sur le discours aux pharisiens où il est fait mention de l'autel et du temple : « Spirituellement, *le temple et l'autel sont le*

9. *Epist. 65 ad Simplicianum*, 8; P. L., 16, 1276.
10. *Ibid.*, 10; P. L., 16, 1277.
11. *De Sacrament.*, v, 7. Éd. Botte, p. 90.
12. *Ibid.*, IV, 7. Éd. Botte, p. 80.
13. *L. c.*, p. 90.
14. P L., 35, 1329.

*Christ*, tandis que l'or et le don signifient les louanges et les sacrifices de prières. » Et suit la répétition de l'argument augustinien : « Ce n'est pas le Christ par ceux-ci, mais ceux-ci par le Christ qui sont sanctifiés[15]. » La même phrase est répétée mot à mot par Raban Maur[16].

Si la *Glossa*, dite de Walafrid, ne fait pas mention de cette explication au chapitre XXIII de saint Matthieu, elle fait allusion à l'idée du Christ-autel dans son commentaire sur l'Apocalypse : « L'*autel*, y est-il dit, *c'est le Christ* qui s'est offert[17]. » On retrouvera toujours le même motif, qu'il serait fastidieux de répéter dans les mêmes termes, chez Anselme de Laon, chez Richard de Saint-Victor et chez saint Bernard[18].

Sans doute, n'est-ce pas toujours l'identité rigoureuse *Christ-autel* qui est énoncée par les anciens. Mais lorsqu'ils parlent « spirituellement », ils entendent signifier une réalité touffue et riche qui n'a la rigueur ni de ce qui est physique ni de ce qui est sacramentel; et lorsque certains d'entre eux vont jusqu'à l'identification pure et simple, ils ont conscience de dire équivalemment, en termes plus ouverts, ce que d'autres se sont contentés d'énoncer en termes plus sobres. Mais le fond de la pensée est, en application « spirituelle », le même chez les uns et les autres.

La littérature syriaque nous livre aussi des textes très caractéristiques sur le Christ-autel. Il faut citer, par exemple, ces lignes de saint Éphrem, extraites d'une ode sur la crucifixion, qui expriment avec lyrisme les gloires du Cénacle, où fut institué le grand Sacrifice : « O endroit béni! Personne d'autre que toi n'a vu ni ne verra ce que tu as vu, c'est-à-dire le *Seigneur* devenu à la fois *autel* véritable, prêtre, pain et calice du salut... car il est lui-même l'autel et l'Agneau, la victime et le sacrificateur, le prêtre et la nourriture[19]. » Nous avions déjà trouvé cette manière d'expression chez saint Épiphane. Les termes mêmes de Cyrille d'Alexandrie se retrouveront chez les écrivains syriaques

15. P. L., 92, 99.
16. P. L., 107, 1070.
17. P. L., 114, 722.
18. Cf. les textes cités par le P. M. DE LA TAILLE dans son *Mysterium Fidei* (Paris, 1924), p. 156, note.
19. *Hom. III de Crucifixione*. Éd. Lamy, I, p. 660.

plus tardifs, comme Moïse-Bar-Képha (IX[e] siècle)[20], et surtout Denys-Bar-Salibi, qui reprend les expressions du précédent, et de saint Éphrem, en disant : « Le Corps du Christ fut aspergé par son sang dans le Cénacle même, lorsque Jésus dit : « Ceci est mon sang », et j'ajouterai : « Il n'y a pas de corps sans autel, et le corps n'est pas réalisé sans prêtre : Or, l'*Emmanuel est tout cela*, il est à la fois autel et corps, hostie et oblation, prêtre et offrande[21]. » On voit avec quelle similitude a évolué au moyen âge — Denys-Bar-Salibi est du XII[e] siècle — la pensée théologique des Latins et des Syriens sur ce sujet. La tradition grecque n'a pas évolué autrement, nous allons le voir. Mais elle s'est amplifiée un peu plus tard d'une richesse symbolique inconnue ailleurs.

*
* *

Le commentaire sur le Lévitique du prêtre Hésychius de Jérusalem († après 450), dont il ne nous reste qu'une traduction latine de saint Jérôme, mais qui est complet et extrêmement développé, comprend plusieurs allusions au thème qui nous occupe. L'exégèse d'Hésychius est très alexandrine, et, en théologie, son auteur est disciple de saint Cyrille, dont nous avons parlé plus haut — il est du reste son contemporain. La dépendance entre le *De adoratione* de saint Cyrille et le commentaire d'Hésychius est manifeste. D'après Bardenhewer, Hésychius serait postérieur[22]. En commentant le verset : « Celui qui perd son âme à cause de moi la retrouvera » (Matth., x, 39), il dit : « Ceci veut dire répandre le sang. Il répand le sang autour de l'autel, c'est-à-dire du corps du Fils monogène, car *ce Corps est vraiment appelé un autel.* » Et il ajoute, comme saint Cyrille, citant Ex. xx, 24, « Tu me feras un autel de terre » : « C'est de cet autel qu'il était parlé à Moïse, car c'est de notre

20. *Explanat. mysterior. oblationis.* Éd. Connolly et Codrington, p. 67.

21. *Expositio liturgiae*, CSSO, 93, pp. 87 et 93.

22. Hésychius aurait écrit son commentaire entre 430 et 450; saint Cyrille aurait terminé le sien avant 429; *Geschichte der altkirchl. Lit.*, t. IV (1924), pp. 35 et 259.

terre, c'est-à-dire de boue, qu'a été fait le corps du Seigneur[23]. »

Ailleurs, à propos du feu qui doit rester entretenu nuit et jour sur l'autel sans jamais s'éteindre (Lév. VI, 12), Hésychius se réfère, comme il le fait du reste pour tout, en bon alexandrin, à l'autel archétype (*intelligibile altare*) et à son feu, qui est l'esprit, l'autel étant le « Corps du Christ » : « L'autel spirituel, qui est le *Corps du Christ*, a lui aussi un feu inextinguible pour l'entretien de l'esprit[24]. »

Enfin, glosant sur l'expression *paratus homo* (Lév., XVI, 21), l'homme désigné pour emmener au désert le bouc émissaire, Hésychius dit encore : « Le Christ s'est fait le tout de son sacrifice : prêtre et sacrifice, couteau et autel. Il est le *paratus homo*, préparé pour nous à la souffrance[25]. »

Ces différents textes d'Hésychius ont été repris et transformés par le premier des chaînistes grecs, Procope de Gaza († vers 538). On sait que les commentaires d'Hésychius furent abondamment cités dans les chaînes. Avec celles-ci, un nouveau genre d'initiation à l'Écriture à travers les citations patristiques s'introduit dans la littérature, dont le point de départ sera les interprétations plus que le texte sacré. Il en sera de même dans le moyen âge latin. Procope nous dit, dans son Commentaire sur le Lévitique, que l'holocauste doit être allumé dans nos cœurs, par le feu perpétuellement conservé, et qui est le feu apporté par le Christ sur la terre, l'autel du sacrifice « étant le Christ lui-même », dont les œuvres nous mènent au Père[26].

*
* *

En poursuivant notre enquête nous sortirions bien vite de la patristique proprement dite pour entrer dans la théologie byzantine, où un mysticisme cosmique intervient dans beaucoup de développements. Sans doute, les auteurs postérieurs, comme Syméon le Nouveau Théologien († 1022), diront encore que le prêtre encense l'autel « qui figure le

23. P. G., 93, 796-797.
24. P. G., 93, 828.
25. *Ibid.*, 1001.
26. P. G., 87, 714.

Christ immolé et vivant[27] », mais ces notions seront enfouies dans une foule d'autres formant la trame d'une mystagogie très complexe. La table de l'autel sera à la fois le type du trône de Dieu, de la Résurrection, du saint Sépulcre, etc.[28].

Quant à Nicolas Cabasilas, il nous expliquerait trois siècles plus tard que « les premiers prêtres avaient pour autel leurs mains[29] », comme le Christ lui-même à la dernière Cène. Le temple et son autel, que les successeurs des apôtres édifièrent ensuite, devraient être oints d'onguents et de parfums, pour devenir, eux aussi, « un christ par l'onction des saintes huiles, comme le Christ avait reçu l'onction de la divinité[30] ».

Dom O. Rousseau.

27. *De Sacra Liturgia*, c. 98; P. G., 155, 293.
28. *Ibid.*, p. 296.
29. *La Vie en Jésus-Christ*, l. V. Éd. Broussaleux, p. 146.
30. *Ibid.*, p. 148.

---

*Puisque c'est le Christ seul qui sanctifie, seul il doit être et le prêtre, et la victime, et l'autel.*

Nicolas Cabasilas,
*Explication de la divine liturgie*, 30.

# L'AUTEL DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

Ce que *n'était pas* l'autel chrétien antique, il est facile de le savoir ou de le conjecturer. L'autel n'était pas un palier pour accéder à un dispositif d'exposition du Saint-Sacrement, car l'adoration du Saint-Sacrement exposé au-dessus de l'autel est une dévotion moderne. Ce n'était pas un meuble surmonté d'une petite armoire fermée pour conserver la sainte Réserve, d'un tabernacle, car, au XVIII[e] siècle, à Lyon, elle n'était pas encore gardée dans la cathédrale, tandis qu'à Angers, au Mans, à Tours, à Bourges, à Dijon, à Sens, à Chartres, à Paris, à Rouen[1], le saint ciboire était suspendu à la voûte ou à une grande crosse, dispositif dont on peut voir aujourd'hui l'analogue à l'abbaye de Solesmes. Ailleurs il était placé dans une tour à côté de l'autel[2], ou dans un placard pratiqué dans un pilier du chœur. On peut encore observer à Rome une quantité de ces petits placards de la fin du Moyen-Age, de la Renaissance, aux murs des absides. L'autel antique n'était pas le piédestal d'une croix et de six chandeliers fixes : à Tours encore, et jusqu'au XVIII[e] siècle, on apportait ceux-ci devant l'autel pendant la durée de la messe, et il en était de même pour la croix processionnelle, qu'on posait alors sur le gradin, derrière, un peu comme les Orientaux, qui la déposent à côté. L'autel n'était pas constamment recouvert de diverses nappes : à la

1. Voir, par exemple, DE MOLÉON, *Voyages liturgiques de France*, 1718.

2. Pour tout ce qui concerne la description des autels chrétiens à toutes les époques, voir l'énorme monographie de J. BRAUN, *Der christliche Alter...*, Munich, 1924. L'article « Autel » du *D.A.C.L.* a beaucoup vieilli. Celui du *Reallexikon für antike und Christentum*, I, de TH. KLAUSER, donne l'état actuel de la question (Stuttgard, 1950, col. 334-354).

même époque, à Angers, on ne les apportait encore qu'au moment de célébrer. Certes, si le maître autel de beaucoup de cathédrales françaises apparaissait ainsi dans une noble nudité, d'autres, à la même date et dans les mêmes églises, étaient surmontés de retables splendides, analogues à ceux que nous a laissés l'époque baroque, et que nous admirons à Rome, ou ailleurs. Au XIV^e^, au XV^e^ siècle, des retables moins hauts, peints ou sculptés, souvent avec magnificence, dominaient déjà des autels, moins grands, et nous savons bien que l'antiquité ne connut rien d'analogue. Notons qu'en France, et probablement ailleurs, l'autel médiéval n'était pas adossé au déambulatoire, mais placé plus bas, à la limite entre sanctuaire et chœur : on pouvait tourner autour. Ce sont les retables qui, par leurs dimensions encombrantes, amenèrent, tardivement et peu à peu, le déplacement des maîtres-autels de nos cathédrales, dont la place primitive était probablement celle de l'autel des églises qui les avaient précédées. Mais, s'il est très facile d'éliminer les apports de date récente, et de savoir ainsi ce que *n'était pas* l'autel antique, il est beaucoup plus difficile d'imaginer *ce qu'il était*, de s'en faire une idée positive et complète. Nous avons peu de documents, surtout pour les premiers siècles, et ceux que nous avons ne sont pas toujours faciles à interpréter.

Les analogies païennes et les saintes Écritures nous sont de bien peu de secours en cette matière. Les religions antiques n'ont fourni au christianisme, concernant l'autel, que des mots, de purs vocables, exprimant la parenté lointaine du Sacrifice chrétien avec le Sacrifice en général. Quand l'Épître aux Hébreux nous dit : « Nous avons un *autel* dont ceux qui servent le tabernacle [juif] n'ont pas la puissance de manger, car les corps des animaux dont le sang est offert dans le sanctuaire pour les péchés sont brûlés hors du camp, et c'est pourquoi Jésus, afin de sanctifier le peuple par son Sang, a souffert hors de la porte...[3] », il n'est nullement probable qu'il y ait là une allusion à l'autel eucharistique. Le mot θυσιαστήριον paraît désigner symboliquement ici le sacrifice du Christ pris dans toute son étendue et par opposition aux sacrifices légaux. La Vulgate le traduit

3. Hebr., XIII, 10-12.

par *altare*, tandis que Tertullien, Cyprien ou Ambroise emploient parfois aussi le mot *ara*, qui est plus archaïque, avec le même sens. Saint Paul, dans la Ire aux Corinthiens (x, 21), c'est-à-dire dans un passage qui, cette fois, vise évidemment l'Eucharistie, emploie le mot τραπέξα Κυρίου (*mensa Domini*), et l'oppose aux *tables* des démons, où l'on mangeait et buvait les éléments offerts aux idoles, tandis que, trois versets plus haut, il employait θυσιαστήριον pour désigner l'autel juif. C'est le même mot que nous trouvons, toujours au sens juif et pour désigner l'autel de l'Ancien Testament, dans l'Épître de Clément de Rome (xxxii, 2, et xli, 2), qui parle aussi de la τραπέζα τοῦ Θεόυ (xliii, 2) avec la même signification. Dans les textes de saint Ignace d'Antioche, le mot θυσιαστήριον ne désigne plus l'autel juif. Comme dans l'Épître aux Hébreux, il a un sens symbolique et spirituel. « Accourez tous dans le même temple de Dieu, au pied du même autel, c'est-à-dire en Jésus-Christ un » (ἐπὶ ἕν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν) (Magn., vii, 2). « Laissez offrir à Dieu la libation de mon sang, tandis que l'autel est encore prêt » (Rom., ii, 2). Le sens est symbolique aussi dans l'Épître aux Philadelphiens (iv, 1) : « Une seule Eucharistie, une seule chair de Notre-Seigneur, une seule coupe pour nous unir dans son Sang, un seul autel (ἕν θυσιαστήριον) comme un seul évêque... » Dans l'Épître aux Éphésiens (v, 2), θυσιαστήριον désigne toujours symboliquement le Sacrifice de l'Assemblée, mais peut-être aussi déjà l'autel physique érigé dans cette Assemblée : « S'éloigner de l'autel, c'est se priver du pain de Dieu... » Ni saint Ignace, ni saint Polycarpe n'emploient le mot τραπέζα, et le mot θυσιαστήριον paraît présenter, chez Polycarpe aussi, un sens spirituel : « Que les veuves se souviennent qu'elles sont l'autel de Dieu! Toutes leurs offrandes sont mises à l'épreuve[4]... » Pourtant, au IIe siècle, le mot pouvait déjà s'appliquer sans difficulté à la table eucharistique. Aucune confusion avec les immolations sanglantes des sacrifices païens ou juifs n'était plus possible pour les chrétiens. Déjà l'Eucharistie dominicale était nettement désignée comme un sacrifice de la Communauté (*Didachè*, ch. xiv), et la fraction du pain n'était plus cons-

4. Ép. aux Phil., iv, 3.

tamment, ni même ordinairement, liée à ce service des *tables* confié, dès l'époque apostolique, aux diacres (διακονεῖν τραπέζαις, Actes, VI, 2).

Encore que tels évêques orientaux aient pu célébrer exceptionnellement, qui sur les mains des diacres[5], qui sur sa poitrine, un peu comme saint Paul dans le navire en perdition, il est clair que, normalement, pain et vin se posent sur une table, et donc que sur une table s'accomplissait l'Eucharistie des premiers siècles. Nous n'en avons pas conservé de l'époque la plus primitive, mais, en fût-il autrement, tel cas particulier nous fournirait-il une donnée d'intérêt général ? Une table, c'est une table. Une table peut présenter toutefois des aspects très divers. Les nôtres sont généralement de bois, mais les anciens utilisaient plus que nous le marbre et la pierre. Des autels de bois, il y en avait certainement, et leur usage se prolongea assez tard. Celui du Latran, une simple planche aujourd'hui encore enfermée dans l'autel papal en guise de relique, est peut-être antérieur à la construction de la basilique constantinienne, même s'il ne remonte pas, comme le veut la légende, jusqu'à saint Pierre. On en vénère un autre à Sainte-Pudentienne. En France, on trouvait encore, il y a deux ou trois siècles, quelques vieux autels traditionnellement en bois, par exemple à Saint-Corneille de Compiègne, comme Martène en témoigne : ils pouvaient dater d'une époque où la pierre d'autel contenant des reliques, n'était pas encore obligatoire. Elle ne l'est pas chez les Orientaux. Les Byzantins mettent des reliques dans un linge de soie qu'ils placent sur l'autel pour célébrer. En Afrique, entre le IV^e^ et le VI^e^ siècle, l'autel était généralement de bois, même s'il était encastré dans un cadre de pierre (on en trouve des traces)[6], et placé au-dessus d'une tombe ou d'une série de reli-

5. Théodoret de Cyr, *Religiosa historia*, c. 20 (P. G., 82, 1430). Il s'agit d'un saint Maris qui, reclus pendant trente-sept ans et recevant la visite de l'évêque, le prie de réaliser son long désir de voir le « sacrifice mystique ». Théodoret fait apporter les vases sacrés, car, dit-il, le lieu n'était pas très éloigné, « et, me servant des mains des diacres en guise d'autel (ἀντὶ θυσιαστηρίου), j'offris le sacrifice mystique, divin et salutaire... ».

6. *Atti del IV congresso internazionale di archeologia cristiana.* Vol. I, Città del Vaticano, Roma, 1940 (Communications de L. Leschi, p. 154, et de P.-G. Lapeyre, pp. 175-176).

quaires. Aussi les Donatistes pouvaient-ils racler (*radere*) les autels catholiques, d'après saint Optat[7], tandis que les Ariens les brûlaient, d'après saint Athanase[8]. Saint Optat parle aussi d'une nappe couvrant le bois de la table pendant les saints Mystères. Dès le début du VI[e] siècle, des conciles interdisent les autels de bois ou du moins défendent de les consacrer avec le saint Chrême[9]. Charlemagne renouvela l'interdiction, ce qui prouve qu'elle n'avait pas été respectée. On trouve la même défense, plus tard, çà et là en Orient, et l'on en donne alors des raisons mystiques. Mais il n'en faudrait pas conclure l'antériorité absolue du bois sur la pierre. « Cet autel est, de sa nature, une simple pierre », disait déjà saint Grégoire de Nysse[10], « rien ne le distingue des plaques de marbre dont on recouvre les parois des maisons... ». Pierre ou bois, nous parlons ici de l'autel-table, reposant sur un, sur deux, trois ou quatre pieds. En eût-il davantage, fût-il un coffre plein sous lequel on n'aurait pas pu passer, il resterait toujours pour nous un autel-table, tant qu'il ne s'agit pas d'autel à reliques ou d'autel-tombeau. Or, ce dernier n'apparaît nulle part nettement avant la seconde moitié du IV[e] siècle. Avant donc de quitter l'autel-table, signalons la fréquence en Orient de l'autel en sigma, c'est-à-dire arrondi d'un seul côté en demi-cintre, et rectangulaire à l'autre bout. On en connaît beaucoup de cette forme en Égypte et en Syrie. C'était la forme de la table de la salle à manger syrienne, calquée sur le plan absidé de cette salle elle-même, et qui convenait pour treize convives, un au centre et six de chaque côté, rappelant ainsi précisément la sainte Cène. M. Jean Lassus a étudié à Antioche une mosaïque de salle à manger représentant une table de ce genre, avec sept plats figurés dessus, nous renseignant ainsi d'une façon pittoresque sur les menus antiques[11]. Que cette forme de table, courante au III[e] siècle en Syrie, ait été adoptée, dans le même pays, au siècle suivant, pour des

7. P. L., 11, 1064-1068.
8. P. G., 25, 760.
9. Concile d'Épaone, de 517 (Mansi, VIII, 562).
10. P. G., 46, 581.
11. J. Lassus, article « Syrie » du *D.A.C.L.*, XV (II), colonne 1880. Cf. du même auteur, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947, pp. 200 et suivantes.

autels chrétiens, cela suffit pour montrer à quel point ces derniers procèdent directement et tout simplement des tables à manger, dans leur variété même.

Ces autels-tables étaient-ils fixes ou mobiles? On peut penser que ceux de bois, plus légers, pouvaient se transporter, que ceux de pierre restaient en place. Mais il est clair qu'on a dû installer des autels fixes, des tables strictement réservées à l'Eucharistie, dès qu'on a pu disposer d'un local uniquement consacré à la réunion ecclésiale. Ni à Donra, c'est vrai, ni dans les vieux titres romains, on n'a pu repérer de traces d'autels du III[e] siècle, mais il est curieux qu'à la même époque la Didascalie syriaque, reprenant l'idée bizarre de saint Polycarpe disant que « les veuves sont l'autel de Dieu », la commente ainsi : « ... que la veuve reste constamment dans sa maison au lieu de se promener; jamais, en effet, l'autel de Dieu ne change de place, ne va çà et là, mais il est fixé dans son lieu [12]... »

En tout cas, la table réservée à l'Eucharistie est digne des plus grands honneurs. Dès le temps de Constantin au plus tard, et peut-être dès qu'elle fut fixée « dans son lieu », nous la trouvons surmontée de ces baldaquins (*ciborium*) à quatre colonnes, dont la forme voûtée évoquait à l'esprit des anciens l'idée du sacré. Encore que cette forme rappelât celle de certains mausolées, il n'est nullement sûr que son origine soit directement funéraire. Il semble bien qu'il y ait eu un baldaquin au-dessus de l'autel du Latran dès l'époque constantinienne. Rome a été substantiellement fidèle à l'idée antique en surmontant jusqu'à nos jours les autels majeurs de ses basiliques de ce genre de dômes, diversement interprétés par l'art médiéval ou moderne.

*
* *

C'est un fait que la place de l'autel eucharistique dans l'église, et son orientation, ont plus d'intérêt actuel pour nous que sa forme elle-même. Le désir qui nous tient de *voir* la célébration nous porte à rechercher, jusque dans

12. *Didascalie*, III, 6, 3 (FUNK, 1, p. 190). Les Actes de Théodote, martyr d'Ancyre, parlent d'édits de persécution ordonnant la destruction des églises *avec leurs autels* (*A.A.S.S.*, 18 mai, IV, 151).

l'antiquité la plus éloignée, des précédents liés à la situation traditionnelle de l'autel. Or, la question est assez complexe et commence seulement à s'éclairer un peu par la confrontation des découvertes archéologiques aux différents points du vieux monde chrétien.

En gros, nous distinguerons donc deux systèmes, le système syrien et le système romain, en gardant présent à l'esprit le fait que ces deux manières de disposer l'autel se sont répandues plus tard, la première en Afrique, en Occident, et jusqu'à Rome même, la seconde à Constantinople et jusqu'au fond de l'Orient. Les désignations « syrien » et « romain » se justifient cependant suffisamment par le nombre des cas analogues observés d'une part en Syrie, et, d'autre part, à Rome, pour l'époque la plus archaïque.

C'est le mérite de M. Lassus, à la suite des travaux de Cormolly et de bien d'autres, mais surtout grâce à l'heureuse synthèse de données tirées des fouilles en Syrie, que d'avoir précisé ce que nous appelons le système syrien[13]. Dans les églises antiques de la Syrie du Nord, du IV^e^ au VI^e^ siècle, on observe généralement deux exèdres dans l'église. On nomme *exedrae* des espaces rectangulaires, ou, le plus souvent, rectangulaires d'un côté et semi-circulaires de l'autre, sortes de plates-formes munies de sièges, ou d'un siège continu le long des murs bas qui les constituent. Situées dans les portiques, en plein air, dans les palestres, les thermes, les terrains sépulcraux, dit M. Mallardo[14], elles servaient à réunir des groupes d'auditeurs autour d'un maître, ou les membres d'un même collège, d'où leur autre nom de *scholae*[15]. Il est normal qu'il y ait eu de ces exèdres ou *scholae* dans les basiliques, et même dans les édifices cultuels plus modestes, mais la difficulté, pour les églises syriennes, vient de ce qu'il y en a, pour ainsi dire, deux. L'une est constituée par l'abside arrondie (quoique, en gé-

13. J. Lassus, « Liturgies nestoriennes médiévales et églises syriennes antiques », dans *Revue d'histoire des religions*, avril-juin 1950, pp. 236-252. Cf. J. Lassus et G. Tchaleuko, « Ambons syriens », dans *Cahiers archéolog.*, V, 1951.

14. D. Mallardo, « L'exedra nella basilica cristiana », dans *Rivista di archeologia cristiana*, 1946, pp. 191-211.

15. Vitruve parle même, à propos de l'architecture des thermes, de la *schola* (plate-forme) où se trouve le bassin (*scholam labri*) (cité par M. Mallardo).

néral, non apparente à l'extérieur, mais pratiquée dans un mur droit) du côté de l'est. L'autre, située au milieu de la nef unique, ou de la nef principale s'il y a plusieurs nefs, est orientée en sens inverse, le côté arrondi, où se trouve un banc circulaire, étant du côté de l'ouest. Après beaucoup de discussions et d'hésitations, les archéologues affirment à présent que cette seconde exèdre constituait proprement le *bêma* (l'ambon syrien), où le clergé, présidé par l'évêque et assis sur le siège continu, s'installait pour toute la durée de la réunion de lectures et de prières que nous appelons la messe des catéchumènes. Ce système est encore en vigueur dans certaines églises russes, du moins pour le pontifical. L'évêque regardait l'Orient pour prier, en cet ambon qui comportait bien un petit autel, surmonté d'un dais à quatre colonnes, mais ce petit autel n'était pas eucharistique. Il était essentiellement le siège vénéré de l'Évangéliaire, comme nous le voyons dans une mosaïque du baptistère de saint Ursus à Ravenne, et il rappelait, comme le *bêma* lui-même, existant dans certaines synagogues syriennes, le siège de la Thora pour le culte juif.

C'est donc l'autre exèdre, celle de l'abside, qui contenait l'autel eucharistique. En Syrie, elle ne comportait ni trône de l'évêque, ni banc semi-circulaire, mais on y trouve parfois encore l'autel, ou, du moins, l'empreinte des quatre ou cinq pieds qui le supportaient. Il était tout près du fond de l'abside, et, parfois même, adossé au mur. Lorsque l'officiant, quittant le *bêma* pour commencer la liturgie proprement dite, se rendait à l'autel, il continuait à prier vers l'orient, mais il tournait le dos au peuple.

Que percevait donc ce dernier? Il entendait les lectures du *bêma*, et les chants du chœur qui y demeurait, après le départ des officiants, pendant la célébration elle-même. Mais le chancel qui fermait le sanctuaire absidial était déjà, dans l'antiquité, surmonté d'un rideau suspendu à une poutre. Il est certain que ce rideau était parfois fermé. On sait, par ailleurs, grâce à la Didascalie, que les hommes occupaient l'espace compris entre le sanctuaire et le *bêma*, tandis que les femmes se tenaient derrière. M. Lassus a donné une confirmation du texte, en montrant que les églises de la Syrie du Nord ne présentaient que deux portes, toujours au sud, celle des hommes et celle des femmes, correspondant aux

places respectives que leur assigne la Didascalie. La synagogue de Doura présente aussi une porte des hommes et une porte des femmes. En admettant que les hommes, placés en avant, aient pu quelquefois distinguer l'autel du sanctuaire, il est certain que les femmes, plus petites et placées en arrière, ne voyaient jamais rien, si même elles entendaient clairement les lectures et les prières du pontife qui leur tournait le dos, déjà, du *bêma*. Du moins, comme les hommes et comme le célébrant, priaient-elles face à l'Orient, ce qui paraissait l'essentiel à l'auteur de la Didascalie du III^e^ siècle.

Le système romain était tout différent. Prenons-le au Latran, dans l'église cathédrale de Rome au IV^e^ siècle. Cette fois, c'est évidemment la grande abside arrondie au fond du large transept qui comporte le banc des concélébrants avec, au centre, la chaire de l'évêque. Le clergé inférieur, le chœur des chantres, si nombreux soit-il, trouve sa place dans le transept, séparé de l'abside par un chancel bas. En haut de la grande nef, au point où elle débouche sur le transept surélevé de quelques marches, sous l'arc triomphal, est placé l'autel eucharistique. C'est dans le fond de l'abside que se rend le pontife, dès le début de l'office, pour entendre les lectures. Si les vues ingénieuses soutenues par M. Klauser[16], à la suite de Duchesne, sont exactes, les sept autels d'offrande, où les sept diacres venaient recevoir les dons du peuple et choisir la matière eucharistique, étaient disposés dans le transept. Lorsque le pontife se levait pour célébrer et se dirigeait vers l'autel, il continuait à regarder vers l'orient, puisque l'abside du Latran est à l'ouest, mais il regardait aussi vers le peuple. La réunion syrienne s'inspirait davantage des usages de la Synagogue, la réunion romaine des coutumes de la basilique civile et des tribunaux qui y tenaient séance. Dans les deux cas, l'action eucharistique proprement dite avait un caractère parfaitement original, mais la place de l'autel où on la célébrait était déterminée essentiellement par rapport au siège du pontife.

16. Si les anciens donnaient aux autels d'offrande le nom d'*altaria*, les textes attestant la pluralité des autels, dans l'antiquité, pour la même église, tombent pour la plupart. Th. Klauser, « Die Konstantinischen Altäre der Lateranbasilika », dans *Römische Quartalschrift...*, XLIII, 1935, pp. 179-186.

Dans les provinces italiennes, nous trouvons souvent la même disposition qu'à Rome. A Aquileia, à Parenzo, comme au Latran, l'autel était au milieu, la chaire épiscopale au fond[17]. Nous ne savons malheureusement rien de la disposition pré-constantinienne des salles de culte dans les titres presbytéraux, mais après Constantin, elle a suivi tout naturellement l'exemple de la cathédrale. A Milan, une lettre de saint Ambroise[18] nous le montre descendant de l'exèdre de la *basilica vetus* après qu'il avait prêché contre l'empereur Théodose et rencontrant celui-ci, discutant avec lui, avant d'accéder à l'autel. Le texte s'entendrait également bien, que l'exèdre en question soit un *bêma* à la mode orientale, ou coïncide avec l'abside comme à Rome.

Pour l'Afrique, il semble bien que l'exèdre de l'abside, déjà surélevée du temps de saint Augustin, ait comporté généralement le siège élevé d'où parlait le pontife, tandis que l'autel était le plus souvent disposé presque au milieu de la grande nef, ou comme au Latran. Aussi saint Augustin parle-t-il d'*ascendere absidas*, et menace-t-il tel évêque donatiste en ces termes : « *In futuro Christi judicio nec absidae gradatae nec cathedrae velatae, nec sanctimonialium occurantium atque cantantium greges adhibebuntur ad defensionem*[19]... » C'est sur les marches de l'exèdre, c'est-à-dire de l'abside, que saint Augustin fait tenir debout les enfants coupables dont la maladie bien visible et la subite guérison miraculeuse devaient instruire et frapper le peuple[20]. En dépit de la bonne acoustique des maçonneries en cul-de-four et de la diction savante des orateurs antiques, l'évêque, parlant du fond de l'abside, était-il entendu dans la basilique entière ? On peut se le demander. D'ailleurs à Rome, l'homélie était rare. On n'a conservé que celles de saint Léon et de saint Grégoire : peut-être n'y en eut-il point d'autres. En Afrique, on avait mis l'abside en évidence par

17. M. Mirabella Roberti, « La posizione dell' altare nelle più antiche basiliche di Aquileia e di Parenzo », dans *Rivista di archeologia cristiana*, 1950, pp. 181-194.

18. Ambroise, *Ep.*, XLI; P. L., 16, 1120 et 1121. Cf. Paulin, *Vita Ambrosii*; P. L., 14, 35.

19. Augustin, *Ep. 23*, 3; P. L., 33, 96.

20. Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 8; P. L., 41, 770-771. D'après son récit, on voit que la « mémoire » du martyr était distincte de la basilique.

une porte en surélévation, et la chaire du pontife était encore surélevée de plusieurs marches au-dessus d'elle, ce qui devait favoriser son discours. Quant à la célébration à l'autel, en dépit de l'ombre du *ciborium* (d'ailleurs atténuée par des lampes suspendues à l'intérieur), elle était théoriquement visible, du moins à l'époque la plus ancienne. Cependant, l'archéologie nous montre quelquefois, en Algérie, des autels construits à l'intérieur du *presbyterium* surélevé, tandis que des tables d'offrande garnissent les nefs latérales. Il en est de même pour la Tunisie. Dans telle église de Carthage, l'autel, primitivement dans l'abside, a été ensuite reporté en avant, isolé par une clôture basse et surmonté d'un *ciborium* à quatre colonnes [21]. Passait-on du système syrien au romain ? En somme, l'Afrique, sur ce point, oscillait entre l'influence orientale et l'influence de Rome, ce qui n'a rien pour surprendre.

D'autre part, il est très vraisemblable qu'un peu plus tard l'influence byzantine pénétrant tout l'Occident, et Rome en particulier, l'autel prit souvent, en sens contraire, le chemin de l'abside, surtout dans les basiliques de dimensions moyennes, dépourvues de transept, où sa présence plus bas pouvait paraître indiscrète ou gênante. C'est alors le chœur qui s'étala plus ou moins dans la nef, protégé par des chancels : l'exemple classique en est Saint-Clément. C'est l'origine de la disposition de nos chœurs romano-gothiques. Il se pourrait même qu'à Rome il y ait eu, à la suite de l'influence orientale, de véritables *bêmas*. Cette hypothèse explique seule, semble-t-il, tel passage du *Liber Pontificalis*, concernant Sainte-Marie-Majeure où l'on voit le pape Pascal (817-824) [22], gêné de ce que les femmes assistant à la messe se trouvaient directement derrière son trône (et donc pouvait l'entendre parler à ses ministres), décider de le faire remonter plus haut, probablement dans l'abside, et de surélever l'autel. Ce pape de l'époque carolingienne serait revenu sur ce point, dans une église sans transept, au vieux système romain, en rejetant un usage oriental importé

21. L. Leschi et G. Lapeyre, Communications au IV[e] congrès international d'archéologie chrétienne, déjà citées.

22. Dans son édition du *L. P.*, Duchesne donne, à la suite de De Rossi, une tout autre explication de ce passage, explication que les fouilles ont obligé à abandonner.

quelques siècles plus tôt. En Gaule, d'autre part, on peut admettre que ce fut l'influence syrienne, si forte aux temps mérovingiens, qui détermina l'usage de célébrer face à l'est et dos au peuple, usage que la réaction carolingienne ne déracina nullement[23]. Le sanctuaire avec l'autel étant ainsi toujours à l'orient, les chaires pontificales s'installèrent sur le côté des chœurs fermés, bien différents d'ailleurs des *bêmas* de l'antique Orient. Ainsi se mêlaient et se compénétraient partout des systèmes primitivement distincts et même opposés, tandis que se poursuivait l'évolution.

*
* *

Cependant c'est sur un autre point que l'influence de Rome devait s'exercer partout en Occident et en Orient même. Pour le comprendre, il nous faudra passer du Latran à Saint-Pierre, de l'autel-table à l'autel-tombeau. Mais, d'abord, disons quelque chose du culte des martyrs en Orient, et à ses origines.

Revenons donc aux églises de la Syrie du Nord étudiées par M. Lassus. Le chevet, rectiligne à l'extérieur, présentait à l'intérieur, nous l'avons dit, une abside centrale, prise dans l'épaisseur du mur, et contenant l'autel eucharistique; à droite et à gauche, deux petites chapelles ou sacristies, depuis lors identifiées avec la prothèse et le diaconikon, mais qui, dans des exemples concrets des V^e^-VI^e^ siècles, n'ont certes rien à voir avec une prothèse d'ailleurs alors hypothétique. La chapelle du sud est généralement la chapelle des martyrs[24]. Ouverte largement sur la nef mineure à laquelle elle correspond, on y trouve presque toujours des reliquaires, en forme de petits sarcophages organisés pour la préparation de l'huile des martyrs. Deux orifices, en haut et en bas, permettaient de verser l'huile,

23. J. Braun, dans sa vaste monographie, ne trouve à citer au nord des Alpes que deux autels carolingiens, un à Constance et un à Cantorbéry, qui soient tournés vers la nef. Pour la période plus ancienne, l'autel d'Auriol (au musée Borély à Marseille), du V^e^ siècle comme celui de Saint-Victor de Marseille, n'est décoré que sur trois tranches; il était donc adossé au mur et avait la forme d'une table soutenue par une colonne centrale. Elle a 1 m. 02 sur 0 m. 57.

24. J. Lassus, articles cités.

puis de la recueillir après qu'elle avait touché les ossements. Ce culte, qui peut nous sembler étrange, et qui se relie indirectement à l'usage des libations funéraires, dont il est une variante chrétienne, nous intéresse ici par le fait qu'il se distingue complètement du culte eucharistique, puisqu'il occupe un local séparé de celui de l'autel. Sous ce dernier, en Syrie du Nord, on ne trouve jamais de reliquaires. L'usage de transporter les reliques de martyrs, de les diviser, d'accumuler celles de saints divers dans le même endroit, a pourtant déjà prévalu en Syrie, mais le culte des martyrs et le culte eucharistique restent parfaitement distincts. Ailleurs, et par exemple à Salone, les fouilles ont révélé, pour le III^e^ et le IV^e^ siècle, des monuments évidents de cette distinction primitive. Alors les martyrs n'étaient pas encore exhumés, transportés, divisés, mais leur monument, le martyrion, si important fût-il par ses dimensions, par le groupement autour de lui ou en lui d'innombrables sépultures *ad sanctos*, ne comportait pas d'autel. La salle eucharistique était parfois *à côté* du martyrion; elle pouvait lui être reliée, mais ne se confondait nullement avec lui. En Orient, cette séparation existait encore parfois au VI^e^ siècle. Les martyria, imitant la forme à plan centré des mausolées antiques, ne comportaient pas à l'origine d'autel orienté : on se groupait autour du tombeau pour honorer le martyr. Un type magnifique en est le martyrion cruciforme de saint Babylas à Kaoussié (construit vers 380), qui ne contenait pas d'autel, mais bien un *bêma* dans le centre. Rappelons-nous que les martyrs furent honorés d'abord en Orient par des offices aliturgiques, vigiles, etc. Mais l'exemple le plus éminent de martyrion est celui de l'Anastasis, la rotonde constantinienne du Saint-Sépulcre à Jérusalem; nous savons par Ethérie et par d'autres sources que la basilique liturgique était construite à côté. Naturellement les deux cultes finirent plus tard par se mélanger dans tout l'Orient, et les formes architecturales du martyrion se combinèrent avec celles de la basilique.

En Occident, la combinaison remontait au IV^e^ siècle. « C'est à Rome et en Afrique, disait un rapporteur français au Congrès international d'Archéologie chrétienne de 1938, qu'on a imaginé de placer l'autel d'une basilique au-dessus de la tombe d'un martyr, accessible au moyen d'une crypte

ou visible par une *fenestrella*, idée qui a conduit à placer ensuite d'une façon générale des reliques sous la pierre d'autel. » Avant d'en arriver à ce point final de l'évolution de l'autel chrétien, nous devons nous attarder encore un peu aux origines, et nous rappeler que le culte des martyrs n'était primitivement qu'un culte funéraire. Saint Cyprien est le premier en Occident, à notre connaissance, qui ait recommandé d'offrir le saint Sacrifice pour les défunts[25]. Nous sommes donc au milieu du IIIe siècle, époque où les églises de Rome et de Carthage sont en liaison et en échanges constants. Le culte des apôtres Pierre et Paul sur la voie Appienne est encore alors purement funéraire, avec un *refrigerium*, souvent offert par suite d'un vœu, à la manière païenne. Cependant le pape Sixte II (256-258) célébrait l'Eucharistie dans le cimetière de Calliste lorsqu'il fut surpris par la police et exécuté. Dans les galeries souterraines, on n'a pas retrouvé d'autels de cette époque pré-constantinienne. C'est une erreur de croire que l'on ait habituellement célébré alors sur les bases horizontales des arcosoles, lesquels n'étaient nullement une forme de sépulcre réservée aux martyrs. Des tables d'offrandes funéraires, des *mensae* d'agapes, des piédestaux pour les lampes, voire des chaires symboliques de la présence des morts ont été faussement pris pour des autels par des gens qui voulaient à tout prix en trouver aux catacombes. L'Eucharistie était probablement célébrée, aux anniversaires des défunts et des martyrs, depuis le milieu du IIIe siècle jusqu'à la fin du IVe, dans les *cellae memoriae* construites à ciel ouvert, au-dessus des galeries ou des caveaux. Au IVe siècle, ces *memoriae* agrandies prirent parfois la forme et les dimensions basilicales. Le cas le plus intéressant pour nous est celui de Saint-Pierre-du-Vatican, cet immense martyrion, cette énorme basilique funéraire impériale, construite en l'honneur de l'Apôtre par Constantin, grâce au sacrifice de toute une nécropole et à de vastes travaux de terrassement. Les fouilles ont montré que la *memoria* chrétienne du IIe siècle sur la

25. Il ne dit pas, comme la Didascalie, de l'offrir dans les cimetières, mais l'analogie de date entre les deux sources et l'exemple de Sixte II rendent très probable le fait que nous sommes alors au tournant (sans tenir compte du décret que le *Liber Pontificalis* attribue à Félix Ier (268-273) à ce sujet).

tombe de saint Pierre, très humble monument absidé, en plein air, a été englobée dans la basilique et, plus précisément, enfermée dans son abside. Cette antique *memoria*, ce « trophée », pas plus après qu'avant les gigantesques travaux constantiniens, ne comportait d'autel. Du moins n'en a-t-on retrouvé aucune trace, et la forme même du petit monument surmonté du baldaquin à colonnes torses qui l'exaltait dans l'abside, se prêtait difficilement à la présence d'un autel fixe. Cependant, si le plan central du martyrion n'a pas été choisi pour Saint-Pierre, mais bien le plan basilical, c'est peut-être que l'on prévoyait la possibilité d'y célébrer, sans que pour cela ce soit exactement *sur* la tombe. De fait, saint Ambroise nous apprend que déjà sous le pape Libère (352-366) il y avait liturgie solennelle, le jour de Noël, dans la basilique constantinienne[26], et saint Jérôme écrivait, à la fin du IV^e^ siècle : « L'évêque de Rome fait-il mal en offrant au Seigneur des sacrifices sur les os vénérables de Pierre et de Paul... et en considérant leurs tombeaux comme les autels du Christ ?[27] » Les fouilles paraissent montrer qu'il y a hyperbole et qu'à cette époque encore, à Saint-Pierre, autel et tombeau restaient parfaitement distincts. On peut penser qu'un autel mobile était établi devant la « confession » les trois ou quatre fois par an où l'on célébrait à Saint-Pierre. Mais saint Jérôme est contemporain de saint Damase (366-384) : c'est ce pape qui, partout, dans la banlieue romaine, a exalté les martyrs en élevant des autels sur leurs tombeaux, jusque dans les cryptes étroites des catacombes, par exemple à Sainte-Agnès. Nous possédons encore le devant de marbre de cet autel, avec un bas-relief représentant la jeune sainte : il ne comporte pas de *fenestrella confessionis*. Cependant, le culte des martyrs et le culte eucharistique se rejoignant ainsi par la volonté des théologiens et des pontifes, les basiliques funéraires romaines devinrent rapidement liturgiques. On éleva alors les autels sur les tombes, qu'on ne bouleversa pas pour autant. Conservant, pour quelque temps encore, le respect superstitieux des Romains pour l'immobilité du mort et surtout le respect de la sépulture du saint, on s'in-

26. Ambroise, *De Virginibus*, l. III (1); P. L., 16, 219.
27. *Contra Vigil.*, 8; P. L., 23, 346.

génia à construire les autels, et les basiliques qui les contenaient, en tenant compte de la conformation du terrain funéraire. La « confession » latine, correspondant au « martyrion » grec, c'est désormais l'ensemble « autel et tombeau », c'est souvent en particulier l'autel qui surmonte le tombeau. Pour pouvoir le construire à Saint-Pierre, et cela seulement vers la fin du VI[e] siècle, il faudra surélever l'abside au-dessus du monument primitif qui restera, en quelque sorte, intact, et ouvert du côté de la nef. On établira alors un autel d'abside, bien différent de celui du Latran, placé, nous l'avons vu, au-dessous de l'arc triomphal, et en avant du transept.

A l'époque de cette évolution (V[e]-VI[e] siècle), l'Afrique abonde en basiliques comportant des autels, dont la *mensa* est en bois, mais qui sont construits exactement au-dessus de tombeaux, de *memoriae*, ou de caveaux à reliques dans lesquels des inscriptions contemporaines en place font reconnaître souvent une accumulation de corps saints déjà divisés et collectionnés d'une manière qui mélange l'idée romaine et l'idée orientale du culte des reliques. Partout, en Occident, « les victimes triomphales accèdent au lieu où le Christ est victime. Mais Celui qui est mort pour tous est sur l'autel, et ceux qui ont été rachetés par ses souffrances sont dessous[28] ». Jusqu'à quel point le texte de l'Apocalypse (VI, 9), montrant « sous l'autel les âmes des tués pour la parole de Dieu », avait-il contribué à faire germer l'idée de l'autel-tombeau dans l'esprit d'un saint Damase ou d'un saint Ambroise? Il est difficile de le dire : peut-être ont-ils été surtout portés par le sentiment populaire. N'oublions pas que saint Ambroise avait préparé son propre tombeau sous l'autel de la basilique qu'il avait fait construire. Le projet fut mal vu et il dut, à cette place, faire transférer les corps des martyrs Gervais et Protais, afin de « dédier » son église « comme une basilique romaine ».

En même temps, les autels s'accordaient au luxe des constructions nouvelles. A Saint-Pierre, comme au Latran et ailleurs, on nous parle d'autels d'or et d'argent. Il s'agissait

28. AMBROISE, *Ep. 22* (surtout 1 et 13); P. L., 16, 1019 à 1026. Pour le commentaire théologique du nouvel usage, on peut citer saint Augustin, Prudence, etc.

certainement de plaques d'orfèvrerie ouvragées qui en recouvraient les quatre côtés, comme le fameux *paliotto* de Saint-Ambroise à Milan, de plus basse époque, nous en fournit l'idée concrète. Faute de métal précieux, on les ornait de marbres, comme celui du martyr Alexandre au septième mille de la voie Nomentane. Ils étaient souvent carrés, ou quasi carrés, comme encore aujourd'hui l'autel byzantin [29], non point en rectangles allongés comme nos autels modernes. Leurs dimensions n'étaient pas considérables, surtout dans les églises ordinaires de martyrs. Ils devaient pourtant présenter dans les cathédrales une surface suffisante pour supporter les nombreux pains à consacrer les jours de communion générale.

Nous venons de nommer le martyr Alexandre. Nous pouvons prendre comme type de l'autel-tombeau celui qui fut élevé sur sa tombe primitive, aux dépens de la symétrie de la *memoria*, cela au début du V[e] siècle. Construit de matériaux précieux (albâtre, porphyre), il est encore revêtu de plaques de marbre ajourées (*transennae*) portant l'inscription dédicatoire : « ... *et Alexandro Delicatus voto posuit* », et, plus bas, sur le côté : « *dedicante episcopo U R S* », c'est-à-dire Ursus, de Nomentum, connu par une lettre d'Innocent I[er]. La *transenna* comporte, au milieu du devant, une *fenestella* permettant d'introduire sur la pierre recouvrant la tombe, au-dessous de l'autel, des linges à sanctifier. Sur la *mensa* elle-même, on a retrouvé les bases des colonnettes qui portaient un petit ciborium [30].

Revenons maintenant à Saint-Pierre de Rome. Saint Grégoire le Grand, ou son prédécesseur immédiat, a élevé un autel avec baldaquin au-dessus de la confession, sur le presbyterium de l'abside, surélevé pour cela de 1 m. 45. De la grande nef, on continue d'arriver de plain-pied, ou à peu près, à la niche de la confession, sorte de petite chapelle enfermée dans des chancels. A droite et à gauche, en descendant deux ou trois marches, on peut gagner un couloir semi-circulaire qui épouse la forme de l'abside et qui per-

29. A Saint-Vital de Ravenne, une mosaïque nous montre un autel carré supportant deux pains et un calice.

30. G. Belvederi, « La basilica e il cimitero di S. Alessandro », dans *Rivista di archeologia cristiana*, 1937, pp. 7-40 et 199-224; 1938, pp. 1-34 et 225-246.

met d'approcher la confession par derrière. Au centre du couloir, en effet, un ambulaire rejoint cette confession, et l'on y adosse bientôt un petit autel [31] pour les messes de dévotion privée. Ce dispositif, peut-être imaginé précisément pour Saint-Pierre, était destiné à un très grand succès. A Rome même on l'imita, dès le VII[e] siècle à Saint-Pancrace, dès le VIII[e] à Saint-Chrysogone, puis en bien d'autres basiliques. On le trouve bientôt dans toute l'Europe (avec quelques variantes, naturellement) [32]. L'autel majeur, et l'autel souterrain lorsqu'il existe, sont bien voués à honorer un martyr célèbre. Si leur présence consacre l'unité acquise du culte eucharistique et du culte funéraire des saints, ou mieux l'absorption du second par le premier, le couloir circulaire est bien comme une concession à la dévotion sentimentale de la foule.

Certes, toutes les églises ne possédaient pas la tombe d'un martyr célèbre. Mais nous sommes aux VI[e]-VII[e] siècles. L'usage (dont nous avons vu un exemple à Milan avec saint Ambroise) d'exhumer et de diviser les reliques a prévalu à Rome comme ailleurs. Peu à peu on abandonnera les catacombes, exposées hors des murs aux déprédations des Barbares, on transportera les corps saints à l'intérieur de la ville. Au lieu de construire un autel au-dessus d'une confession, d'un martyrion antique, comme à Saint-Pierre, à Saint-Alexandre ou ailleurs, on pourra se contenter de dresser un autel de maçonnerie entre le presbyterium et la nef (qu'il existe ou non une crypte annulaire), et l'on murera au-dessous un tombeau factice, une cavité recouverte d'une dalle, ou un sarcophage contenant des reliques rapportées, comme on le fit de bonne heure en Afrique. Une *fenestrella*, dans le soubassement de l'autel, du côté du public, permettra d'apercevoir la dalle à travers un grillage et d'y faire toucher des souvenirs. Cette disposition se retrouve un peu partout, mais la tradition s'en est conservée plus vivante à Rome qu'ailleurs. On peut la simplifier en-

31. A Saint-Pierre, il a 1 mètre de haut, 0 m. 70 de large, 0 m. 80 de profondeur. Nous empruntons ces détails à l'admirable publication des fouilles : B. M. Apolloni-Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*. Città del Vat., 1951.

32. A Zurich et à Cologne, par exemple, le corridor est rectiligne.

core : on réservera alors en avant, dans la maçonnerie de l'autel, une cavité cubique de o m. 20 environ de côté, quelquefois un peu plus grande, à la mesure de l'antique *fenestrella*, qu'on fermera après avoir déposé, dans cette petite « confession » d'autel, le peu de reliques possédées. Ce sera un autre type d'autel-tombeau, plus « résumé » en quelque sorte et dont les exemplaires abondent. Citons, pour Rome, ceux de Pamphile, de Sancta-Maria-in-via-Lata, de Sancta-Maria-Antiqua, de Saint-Chrysogone.

Plus tard, la dévotion aux reliques changera de forme. On aimera à les voir exposées dans de beaux reliquaires. Du dessous de l'autel, où les reléguait saint Ambroise, on n'hésitera pas à les transporter dessus. On ne tiendra plus tant à toucher qu'à voir. Et surtout c'est dans la *mensa* de l'autel, à l'endroit même où l'on pose les oblations, qu'on aimera à introduire les reliques. Le petit autel, du VI[e] siècle, de la crypte de Saint-Pierre, outre sa *fenestrella* primitive, a gardé dans sa *mensa*, une cavité exprès, évidemment postérieure. On ne concevra plus qu'un autel puisse être consacré sans contenir des ossements de saints [33] et la liturgie de la consécration des autels, supposant cette nouvelle conception, la rendra absolument obligatoire. Nous sommes dès lors au terme de l'évolution : ou bien l'autel fixe contiendra des reliques, ou bien on en introduira dans une pierre consacrée qu'on pourra adapter ensuite à tous les genres d'autels.

Dès le IV[e] siècle (nous le savons par saint Optat, saint Jean Chrysostome, par d'autres encore), on vénérait les autels pour leur rapport étroit avec la divine Liturgie, et cela même en dehors de l'Action. Après la généralisation de l'autel-tombeau sous une forme ou sous une autre, la vénération de l'autel se trouvera liée à celle des reliques. Le culte des saints sera-t-il dès lors totalement unifié avec le culte eucharistique ? Non pas. A mesure que le souvenir des martyrs s'éloignait et perdait de sa virulence, une autre ma-

33. Lorsque Clément VIII consacra l'autel du nouveau Saint-Pierre, il n'y mit pas de reliques, cet autel recouvrant deux autels plus anciens, eux-mêmes établis au-dessous de la Confession. Après la reconstruction de Saint-Paul au siècle dernier, Grégoire XVI agit de même, pour la raison que la tombe de saint Paul était au-dessous. C'était en 1840.

térialisation de la sainteté gagnait du terrain, celle que réalisent les vénérables images. En Orient, le sanctuaire contenant l'autel était inaccessible aux laïcs, le culte des martyrs n'ayant jamais été lié à l'autel. C'est donc sur la barrière de l'iconostase, de plus en plus haute, que l'on fixa les images peintes du Seigneur, de la Vierge et des saints. Elles n'étaient plus seulement une expression des mystères, l'enseignement un peu ésotérique des premiers temps : on les baisait, on allumait des lampes devant elles, on y fixait sa prière. Ce genre de culte resta longtemps plutôt exceptionnel en Occident, peut-être en France ne se généralisa-t-il qu'après les croisades. Mais lorsqu'il s'introduisit, le même phénomène se renouvela qu'avait déterminé au IV^e^ siècle le culte des martyrs. Mille ans plus tard, on relia, non plus les reliques, mais les images à l'autel, d'abord par les retables peints ou sculptés, puis par l'élévation de statues, de tableaux, parfois, comme aujourd'hui, superposés au-dessus des autels, et surtout par la présence obligatoire d'un crucifix.

Insister serait sortir de notre sujet : il nous semble toutefois que la synthèse de cette dévotion plus moderne et de la dévotion à l'autel éclaire un peu la psychologie religieuse qui est à l'origne de l'autel-tombeau.

Allons plus loin. La liaison toute récente, et de plus en plus fixe de nos jours, du tabernacle contenant la sainte Réserve avec l'autel, ne provient-elle pas d'un effort de synthèse analogue ? L'adoration du Saint-Sacrement en dehors de la messe étant devenue un besoin profond de la dévotion contemporaine, on aurait pu la pratiquer ailleurs que sur les autels. Mais lier le culte statique de l'Eucharistie à l'instrument propre de son culte dynamique, c'est encore exalter l'Action sacro-sainte que, depuis les origines, permet et symbolise l'Autel chrétien.

Noële-Maurice-Denis Boulet.

# LE MYSTÈRE DE L'AUTEL

Le mystère de l'autel est un mystère de Dieu. *Introibo ad altare Dei...* Toute messe, depuis des siècles, commence par cette profession de foi et d'espérance : « Je monterai à l'autel de Dieu, je m'approcherai de Dieu, la joie de ma jeunesse. » Tout autel est « l'autel de Dieu » : c'est là qu'on trouve Dieu, source de toute jeunesse. Là est le lieu de sa présence, là seulement s'accomplit la rencontre avec l'Eternel. S'il y a un mystère et une mystique de l'autel, ce ne peut être qu'un aspect du mystère de Dieu, et de cette vie mystique par laquelle tout chrétien s'unit à Dieu dans la foi aux saints sacrements : c'est par l'autel que tout nous vient de Dieu, c'est par l'autel que nous rendons grâces à Dieu.

## I. — Dieu nous vient par l'autel

Il se donne à nous par l'autel parce que là se réalise le mystère de l'Eucharistie. La messe est essentiellement « le sacrifice de l'autel ». Non seulement parce qu'on la célèbre à l'autel. Mais elle est mystère de foi, mystère du don de Dieu : elle exige l'autel. Il n'y a pas de messe sans autel. Mais il n'y aurait pas d'autel si l'on ne célébrait point la messe. La messe fait exister l'autel. C'est parce que l'Eucharistie existe qu'il faut un autel à l'Eglise, et comme l'Eucharistie est au centre de tout, est la source de tout, l'autel aussi est le cœur de l'Eglise, le lieu de son animation, le principe de toute sa vie.

Le mystère de l'autel est donc déterminé par les trois

éléments qui marquent tous nos rapports avec Dieu, notre retour à Dieu dans l'Eglise du Christ : une rencontre dans la foi et par le sacrifice.

Une rencontre, d'abord. Car Dieu et l'homme sont désunis. Ils doivent se ré-unir. Et il y faut une démarche réciproque, dont Dieu a l'initiative, mais qui exige notre réponse. Dieu fait le plus grand pas : il descend pour nous élever. Mais il attend de nous une montée à sa rencontre : un appel, un geste, une offrande. *Introibo...*

Et la rencontre a lieu dans un symbole : elle exige un acte de foi. Au paradis, point n'était besoin d'un autel : Dieu et l'homme se parlaient sans voile. Dieu n'était point caché. L'homme ne se cachait point. Il demeurait uni à Dieu, tourné vers Dieu dont il était l'image. Directement, il recevait de lui un reflet de l'Unique Image, et par son être même il était une action de grâces. Dieu se donnait, l'homme s'offrait, sans l'intermédiaire d'aucun signe qui symbolisât l'union.

Mais quand la rupture a eu lieu, la réconciliation exige de l'homme un sacrifice. Elle est elle-même un sacrifice, et c'est à l'autel qu'il s'exprime. L'autel apparaît, dans la Bible, à la suite du péché. Mais il n'est point un châtiment. C'est encore une grâce de Dieu, qui pardonne et qui offre à l'homme le moyen de monter vers lui. L'autel est le premier des dons que Dieu fait à l'homme pécheur : c'est déjà un « autel de Dieu ». L'homme peut encore aller vers Dieu, se réunir à lui, pour y puiser sa joie, y retrouver sa première jeunesse. Mais cette remontée passe par le sacrifice. Il faut que l'homme renonce à son péché pour que Dieu accepte à nouveau de le regarder comme un fils, de lui restituer l'image de son Fils, de le ressusciter à son premier amour. La rencontre maintenant se fait entre cette mort de l'homme à son péché et cette vie de Dieu rendue à l'homme. Il faut que l'homme offre et mortifie quelque chose, quelque chose qui le représente, quelque chose de lui-même. Il faut aussi un signe de Dieu qui réponde. Il faut que la fumée s'élève et ne retombe point sur l'homme.

Ce sacrifice est parfait dans le Christ, qui est nous tous et qui nous offre tous, en qui tous nous ressuscitons. Abel offrait ses agneaux les plus beaux. Dans l'Ancienne Alliance on a toujours choisi pour Dieu ce qui était meilleur. Le

Christ est plus parfait que tout, le Christ est seul parfait. Il est la seule victime qui soit digne de Dieu. Et comme le sacrifice fait exister l'autel, le Christ, qui est l'Hostie et le Sacrifice parfaits, est également l'Autel, le seul « Autel de Dieu ». Sur lui sont nos péchés, en lui l'humanité s'offre et s'immole à Dieu, et peut être acceptée de Dieu : dans le Verbe incarné s'accomplit définitivement la rencontre de Dieu avec l'humanité. Le Christ, nouvel Adam, est cet « autel de terre » où la Loi prescrivait de placer les offrandes[1]; son corps est cet autel où sa divinité vient jusqu'à nous, puis nous attire à elle[2]. « Si tous nos actes, écrit saint Bède, sont fondés sur la foi en l'Incarnation, nous offrons à Dieu nos présents sur l'autel qui est fait de terre[3] ».

Le Christ est l'autel véritable parce qu'il est l'Homme Dieu et le sacrifice parfait. Tout lieu où s'accomplit cette médiation entre Dieu et les hommes participe du Christ et de son sacrifice, et peut être vraiment assimilé au Christ-Autel. Tous les lieux où s'offre le Christ, de la Crèche au Sépulcre, et surtout le Cénacle, ont dignité d'autel. La Croix est un autel, puisque sur elle, et comme identifié à elle, le Christ achève son sacrifice de réconciliation. Tout autel dans l'Eglise doit porter une Croix, et la Croix suffit à l'orner : car elle symbolise tous les sacrifices passés, tout ce que l'homme — et le Fils de l'Homme — pouvaient offrir à Dieu. Elle est l'autel de l'holocauste et elle est l'autel de l'encens, elle est le lieu où tout est consumé, le lieu où toute offrande est agréable à Dieu.

La Vierge est un autel parce qu'elle est médiatrice. En elle, et grâce à elle, s'accomplit la rencontre entre l'homme et le Verbe. « Voici, je viens faire votre volonté », dit le Fils qui s'incarne et qui se sacrifie. A son offrande la Vierge s'associe. Son *Fiat* rend possible et accomplit l'Incarnation. Le *Magnificat* chante la réunion de Dieu avec son peuple. Et à l'heure du *Stabat*, la Vierge offre en elle-même le sacrifice qu'offre son Fils. Elle a été le temple qui contient l'autel,

1. Cf. Ex., xx, 24.
2. Saint Bernard, *In festo omnium sanctorum sermo II*, 2; P. L., 183, 472.
3. *In Ex.*, xx; P. L., 91, 320.

pendant que l'Homme Dieu formait sa chair en elle[4]. Mais elle n'a cessé, ensuite, de « s'immoler en elle-même[5] », unie au Christ dont rien ne la séparait. Avec lui elle est devenue l'autel où Dieu se réconcilie le pécheur. Elle reste la médiatrice entre nous et son Fils, le moyen nécessaire de notre rencontre avec Dieu. « Le Fils, écrit Pierre de Celle, est l'autel qui est fait de terre; mais cette terre est sainte, parce qu'il recoit son corps d'une mère sans tache. Et Notre-Dame elle-même est un autel de terre, auquel notre misère peut se réfugier pour s'offrir[6]. »

L'Eglise est un autel, parce qu'elle est le Christ. Elle est l'œuvre du Christ continuée en nous. Elle est médiatrice des dons de Dieu à l'homme, des sacrifices de l'homme à Dieu. Il n'y a de salut qu'en elle, toute prière n'est acceptable qu'en elle. A maintes reprises les Pères l'ont affirmé : tout sacrifice, même celui du martyre, est sans valeur s'il n'est pas offert dans l'Eglise. Elle est l'autel où s'offre continuellement le sacrifice de la Croix. « Jusqu'à ce qu'il revienne », l'Eglise annonce la mort du Seigneur : en elle se renouvelle le mystère de l'Eucharistie, en elle se réalise la parole de saint Paul : « J'accomplis ce qui manque aux souffrances du Christ. » En elle et par les sacrements qu'elle dispense de la part de Dieu, l'homme pécheur est définitivement ré-uni à son Créateur. En elle rien ne manque de ce qui est nécessaire à la rencontre de l'homme avec Dieu dans la foi et le sacrifice.

L'autel est donc par lui-même un symbole de l'union entre Dieu et l'homme et de tout ce qui la réalise. Il est signe et réalité, comme les sacrements : il représente ce qu'il accomplit. L'autel est une table, et une table sacrée, parce que l'Eucharistie est un repas sacré : un repas où l'on mange Dieu, où l'on s'unit à Dieu, de la façon la plus intime. L'Eucharistie est un banquet nuptial, et les noces mystiques se célèbrent à l'autel. C'est de l'autel et de l'Eucharistie que découlent toutes les grâces qui, dans les sacrements, sancti-

4. Saint Germain de Constantinople, *In Praesentationem*, I, 9; P. G., 98, 301.
5. Arnaud de Bonneval, *De VII verbis Domini in cruce*, III; P. L., 189, 1694.
6. *De panibus*, 21; P. L., 202, 1021.

fient l'homme et le rapprochent de Dieu. C'est à l'autel que l'Eglise est parée comme une épouse pour son bien-aimé, c'est à l'autel qu'elle conduit les fils qu'elle lui a engendrés. C'est du sacrifice de l'autel que dérivent les sacrements, mais c'est à lui aussi qu'ils aboutissent. L'initiation du chrétien n'est pas achevée avant le jour où il monte à la Table sainte.

L'autel est par lui-même une image du Christ. L'Eucharistie est un banquet mystique, où l'union s'accomplit dans la foi et dans le symbole : elle est un signe par elle-même; tout signe qui prétend la représenter risque de la voiler. Ainsi l'autel se suffit à lui-même et se passe d'images : il est par lui-même un symbole, il n'a pas besoin d'inscriptions, de retables explicatifs, de symbolismes surérogatoires. L'autel est un mystère de foi, un mystère d'attente. Il est le lieu de la présence immédiate de Dieu, mais il ne la dévoile point. Il est un trône, il n'est pas une monstrance. Il est le trône de l'Invisible, il est le lieu où réside sa gloire. Tout doit ramener nos regards vers l'autel, et rien ne doit nous en distraire. Aucune image ne doit nous attirer autour de lui ni au-dessus de lui : la foi doit nous maintenir orientés vers lui comme vers le centre de toute vie.

L'autel est le centre de tout. Il est le centre du village, de la ville, du groupement humain, il est le centre du monde, à qui il donne son sens. Il est ce « milieu de la terre où Dieu opère le salut ». Les géographes du moyen âge plaçaient Jérusalem au centre de leur mappemonde, à cause de ce verset du psaume : *Operatus es salutem in medio terrae*[7]. Mais tout lieu où se renouvelle le sacrifice salutaire est un centre où la créature dispersée se regroupe et retrouve son unité. L'autel est le centre de l'Église, et il en est l'image. Comme elle, il ne rassemble que pour réunir et pour conduire à Dieu. Dans nos églises, il n'est pas au milieu, mais il est à l'extrémité. Il n'y a rien au delà de l'autel, si ce n'est Dieu vers qui nous sommes en marche. La procession vers Dieu est une procession vers l'autel.

Comme l'Église, l'autel est unique : un seul autel, comme une seule Église, une seule foi, et un seul Sauveur. Le seul autel véritable est celui où s'accomplit l'Eucharistie de

7. Ps. LXXIII, 12.

l'Église. De lui seul part la vérité. La parole de Dieu vient de l'autel parce qu'elle est parole de vie, et non seulement doctrine pour l'intelligence. On prêche de l'autel, dont la chaire est un prolongement. C'est le pontife ou son prêtre assistant qui est aussi le ministre de la parole[8]. C'est sur l'autel qu'on dépose l'évangéliaire. Au moyen âge, la table de l'autel s'appuie sur les symboles des quatre évangélistes : comme dans la vision d'Ézéchiel, au milieu des quatre animaux trône la majesté de Dieu, c'est à l'autel que s'accomplit la rencontre de l'homme avec la vérité.

La rencontre de l'homme avec les anges, aussi : autour du même Seigneur sont réunies toutes ses créatures qui le louent. Dans le solennel face à face de la Préface et du *Sanctus*, le prêtre s'associe aux anges. Et quand il se penche vers l'autel, pour le baiser, comme pour s'identifier à lui, c'est encore un ange qu'il convoque : l'ange du sacrifice qui présentera la victime à la divine majesté. Toute créature qui prie s'incline vers l'autel pour adorer Dieu qui s'y donne. Le chœur qui chante entoure l'autel, que survolent les anges. Et quand le silence mystique a succédé aux chants, l'Église entière est attentive à la présence de son Seigneur. Toute prière, même silencieuse, dans le secret du cœur et du logis, prend sa source à l'autel.

## II. — Nous allons a Dieu par l'autel

Ce que Dieu fait pour la rencontre indique ce que nous devons faire : un sacrifice. Et pas un autre que celui du Christ : le sacrifice du Christ doit devenir le nôtre, et les nôtres n'auront valeur que par le sien, unis au sien, assimilés au sien. Toute démarche de l'homme vers Dieu est orientée vers l'autel parce qu'elle implique un sacrifice, qui doit s'unir au sacrifice du Christ.

C'est par l'Eucharistie que nous approchons Dieu. En ce sens, tous les rites sont eucharistiques. Tous les signes sacrés par lesquels nous sommes sanctifiés s'accomplissent en relation avec l'Eucharistie, pendant la messe, ou comme

8. *Caeremoniale episcoporum*, c. XXII.

des préparations et des suites de la messe; ils utilisent le chrême et l'huile consacrés le jeudi saint, au renouvellement de la Cène. Toutes les consécrations descendent de l'autel, toutes les oblations remontent vers l'autel. On se donne à Dieu à l'autel, et parfois même on met sa donation sur l'autel. Dans le rite monastique de la profession religieuse, les vœux sont prononcés à l'offertoire de la messe; puis le profès signe sa charte sur l'autel, où elle restera pendant le sacrifice. Dans d'autres rituels, c'est au moment de la communion que les vœux sont émis : devant l'Hostie qui va être distribuée. Mais toujours l'engagement chrétien se prend face à l'autel.

Toute prière est tournée vers l'autel, parce qu'elle est tournée vers Dieu. Toute prière chrétienne passe par l'autel comme par le centre et le lieu de notre rencontre avec le Dieu vivant. Le Saint-Sacrement est toujours conservé sur l'autel. Et que l'autel soit surmonté d'un tabernacle ou non, il a toujours une relation au sacrement de l'Eucharistie. Toute prière est orientée vers le Saint-Sacrement. Par lui toute prière est en relation avec l'autel de Dieu. Toute prière même est un autel, ont aimé à dire les Pères : la prière vocale est comme l'autel des holocaustes, et l'oraison mentale est l'autel de l'encens. Dans la prière on remercie Dieu pour ses grâces, on s'offre à lui, on se consume en sa présence; comme à l'autel, on s'unit à Dieu par le sacrifice de son Fils.

Tout ce qui, dans l'Eglise, est renoncement, sacrifice, est assimilé à l'autel. Tout ce par quoi l'homme s'unit à Dieu en mourant à soi-même participe à la dignité de l'autel. La foi est un autel par ce qu'elle suppose de renoncement aux apparences : mais elle est le fondement de toute vie chrétienne et de toute prière, elle est le sacrifice premier qui rend possible tous les autres : ils ne seront acceptés que sur cet autel de la vraie foi au Dieu vivant dans l'unique Église du Christ. Et les vertus sont l'ornement de cet autel où peut brûler le feu de la charité.

Le martyre, la virginité, tout ce qui est moyen de consécration à Dieu, occasion de sacrifice et d'union, participe à l'autel. L'ascèse est un autel : la vie de pénitence, le « martyre quotidien » sont l'autel où s'offrent à Dieu ceux qui se hâtent vers lui. D'après les Pères, la vie contemplative,

où l'on se livre au jeûne, à la prière pour soi et pour tout le peuple de Dieu, est l'autel d'or d'où s'élève vers le Seigneur le parfum très pur de l'amour [9].

« Le moine, écrit saint Nil, est appelé l'autel du Seigneur : autel où de pures prières sont offertes au Très-Haut, autel construit d'une façon toute spirituelle, autel fondé sur le lieu même où, comme dit David, les pieds du Seigneur se sont posés pour toujours [10]; il dit encore : « Nos pieds étaient debout dans tes parvis, Jérusalem [11]. »

Le prêtre est un autel, lui dont le rôle est de préparer la rencontre entre l'homme et son Dieu : comme l'autel d'or était placé entre les candélabres et la table des pains de proposition, le prêtre est le médiateur entre le peuple et Dieu [12]. Ainsi, chacun, dans l'Église, par sa fonction ou par un aspect de sa vie, réalise le mystère de l'autel. Car c'est tout chrétien dont le corps, l'intelligence, le cœur doivent être un autel où s'offre à Dieu le sacrifice de la charité.

Un seul texte de saint Grégoire peut ici résumer la doctrine traditionnelle :

« L'autel était devant le temple », est-il écrit en Ézéchiel (XL, 47).

Qu'est-ce que le temple, sinon le peuple fidèle? comme l'apôtre Paul l'affirme aux disciples : « Le temple de Dieu est saint, ce temple que vous êtes. » Et qu'est-ce que l'autel de Dieu, sinon l'âme de ceux qui vivent saintement? Conscients de leurs fautes, ils lavent leurs souillures dans les larmes, mortifient leur corps par l'abstinence, ne se mêlent à aucune des actions de ce monde, donnant aux pauvres ce qu'ils possèdent, sans convoiter ce qui leur manque. Vraiment, on peut dire que leur cœur est l'autel de Dieu, sur lequel brûle un feu qu'entretient la douleur du repentir et où la chair est consumée. De telles âmes, frères bien-aimés, n'en voyons-nous pas chaque jour dans ce saint peuple fidèle qui est comme le parvis du temple? Est-ce que leur vie ne nous est pas sans cesse proposée en exemple? Donc, l'autel est devant le temple lorsque, sous les yeux de l'Église, il y en a beaucoup qui, à la pensée du jugement éternel, s'immolent eux-mêmes, chaque jour, en sacrifice à Dieu, dans les gémissements du repentir. Comme

9. Cf. par exemple ORIGÈNE, *In Num.*, V, 3; P. G., 12, 605.
10. Ps. CXXXI, 7, et LXXII, 2.
11. Ps. CXXI, 2. — Saint NIL, *Epist.*, III, 32; P. G., 79, 387.
12. Cf. *Sum. theol.*, I[a]-II[ae], q. 102, a. 4, ad 6.

nous venons de le dire, ils châtient leur corps afin d'accomplir ce que dit le Docteur des nations : « Offrez vos corps comme une victime vivante, sainte, agréable à Dieu. » Une victime, on la tue pour l'offrir. Mais c'est une victime vivante que le corps qui souffre pour le Seigneur. Il est victime, et victime vivante, parce qu'il vit des vertus et qu'il est mort aux vices. C'est, sans aucun doute, une victime, puisqu'il est déjà mort à ce monde et aux actions perverses; mais une victime vivante, parce qu'il fait tout le bien possible.

Mais voici qu'en parlant de l'autel nous avons mentionné la flamme du repentir, et il me semble nécessaire d'en montrer les aspects divers. Il y a, en effet, un repentir qui naît de la crainte et un repentir qui naît de l'amour, parce que tout autre est la fuite du châtiment et tout autre le désir de la récompense. De là vient que la Loi ordonne de faire deux autels dans le tabernacle : l'un à l'extérieur et l'autre à l'intérieur; le premier dans le parvis, le second devant l'arche; celui-là recouvert d'airain et celui-ci revêtu d'or. Sur l'autel d'airain, c'est de la chair qu'on brûle, mais, sur l'autel d'or, ce sont des parfums. Ces chairs qu'on brûle à l'extérieur et, à l'intérieur, ces parfums, n'est-ce pas là ce que nous voyons chaque jour, frères bien-aimés, je veux dire ces deux sortes de repentir, puisque c'est par crainte encore que les uns se lamentent et que d'autres pleurent déjà par amour ? En effet, il y en a beaucoup qui, au souvenir de leurs péchés, se prennent chaque jour à pleurer, parce qu'ils craignent le supplice éternel. Ils regrettent le mal qu'ils ont commis, ils brûlent leurs vices au feu du repentir, mais ils en ressentent encore les attraits au fond de leur cœur. Ne sont-ils pas l'autel d'airain où brûlent des chairs, puisqu'ils ont encore à déplorer des œuvres de chair ?

Mais il y en a d'autres qui, délivrés des vices de la chair ou rassurés déjà par un long regret, sont, dans les larmes du repentir, embrasés d'une flamme d'amour; ils ont devant les yeux du cœur les récompenses de la patrie céleste, ils désirent ardemment, dès maintenant, se voir unis aux citoyens d'en haut. L'esclavage leur paraît dur, et cette interminable pérégrination. C'est le Roi dans sa beauté qu'ils désirent voir, et ils ne cessent de pleurer chaque jour à cause de son attrait. Ne sont-ils pas l'autel d'or, eux en qui brûlent des parfums, puisque les vertus sont des flammes ? Et il est dit justement de cet autel qu'il est placé devant le voile de l'arche, dans le Saint des saints. Notre arche d'alliance, c'est celui dont nous savons qu'il est écrit : « En lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science. » L'arche derrière le voile, c'est notre Rédempteur dans le ciel. Et, devant le voile, cet autel d'or où

brûlent des parfums, c'est le cœur des saints qui, enflammé de grandes vertus pour l'amour de Dieu, brûle d'un saint désir pour celui qu'il ne peut voir encore à visage découvert. Car, entre l'arche et l'autel, il y a un voile, parce que ce qui nous sépare encore de la vision de Dieu — l'obstacle de notre corruption — n'a pas été enlevé. Mais tant que nous sommes devant le voile, il faut, comme de l'encens, que nous brûlions d'une flamme d'amour. Et, en pleurant de repentir, nous ne devons rien rechercher de terrestre, rien de ce qui passe. Que seul nous suffise celui qui a fait toutes choses. Dépassons tout par le désir, pour ramasser notre âme en un point. Que ce ne soit plus, désormais, par crainte des peines, ni au souvenir de nos péchés, mais enflammés par l'amour, que nous brûlions dans les larmes, avec le parfum des vertus[13].

*
* *

Parce qu'il est le lieu de la présence de Dieu, et du sacrifice efficace de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'autel est source de toute grâce. Une religion qui perd contact avec l'autel s'étiole, vieillit et meurt : il y manque la Vie. Là est le sens du mouvement liturgique : c'est un retour à l'autel, c'est-à-dire un retour au Christ. Là est la condition de tout rajeunissement, le principe de toute religion conquérante et joyeuse. « Je monterai à l'autel de Dieu, je m'approcherai de Dieu, qui donne à ma jeunesse la joie. » Par le sacrifice de l'autel, nous retrouvons notre jeunesse originelle, avant que le péché ne nous eût séparés de Dieu. Par l'autel Dieu nous est rendu, et avec lui la vraie jeunesse, qui est celle de l'Esprit. Jeunesse de l'Eternel, de celui qui est jaillissement, spontanéité inépuisable, don total de lui-même à lui-même et aux créatures. C'est à l'autel que s'exprime ce don, qui doit faire jaillir en nous l'eau vive pour l'éternité.

La Jérusalem d'en haut nous restitue, en mieux, les biens du premier paradis. Quand le péché aura disparu, avec lui disparaîtra le sacrifice douloureux. Mais l'autel où il fut offert subsistera toujours, comme un témoin des miséricordes de Dieu. Le ciel est le royaume où la rencontre avec Dieu est parfaite, l'union définitive. Le ciel a un autel, où est Celui par qui nous fut rendue la vie divine, Celui qui

13. *Homil. in Ezech.*, II, x, 19-21; P. L., 76, 1069-1071.

effaça le péché du monde : l'Agneau. Un autel vers lequel sont tournés tous les regards, par lequel toutes les prières montent vers le trône de Dieu, autour duquel se font toutes les adorations. Il y a encore sacrifice, mais, cette fois, sans souffrance. L'Agneau est immolé, sacrifié, blessé; mais il est debout, en vainqueur de la mort et de la douleur : il n'y a plus ni larmes ni souffrances. Il y a union dans la gloire, et non plus dans la foi. Nos autels d'ici-bas sont les symboles de cet autel de Dieu. Ils en dérivent, ils y conduisent, ils disparaîtront devant lui, lorsque Dieu sera tout en tous.

Clervaux.

Jean Leclercq, O.S.B.

---

*Nous vous en supplions, Dieu tout-puissant, faites porter ces offrandes par les mains de votre saint ange là-haut, sur votre autel, en présence de votre divine Majesté. Et quand nous recevrons, en communiant ici à l'autel, le Corps et le Sang infiniment saints de votre Fils, puissions-nous tous être comblés des grâces et des bénédictions du ciel. Par le Christ Notre-Seigneur. Amen.*

Canon de la messe romaine.

# ARCHITECTURE DE L'AUTEL ET EXIGENCES LITURGIQUES

Nous devons nous demander maintenant comment se traduit aux yeux, dans l'espace intérieur de l'église, en dimensions, en matières, en formes, la « mystique » de l'autel exposée dans les articles précédents.

Notre souci est pratique. C'est dire qu'il nous faut, d'une part, préciser ce qui est strictement requis ou formellement interdit, éminemment souhaitable ou nettement regrettable; d'autre part, faire sentir que, dans la zone du possible, il n'y a que des cas d'espèce. Quiconque déplace ou transforme un autel existant ou en construit un nouveau doit prendre conscience des données propres à chacun des cas. Elles doivent commander une solution qui soit spécifiquement celle de *ce cas-là*. L'*esprit* qui anime tout le présent recueil, s'informe ici de ce qui est *requis*, *permis*, *désirable*, et il cherchera, sans *a priori*, hors de toute formule, sa meilleure forme. Le plus souvent, au contraire, ce que l'on fait, c'est « adapter » vaille que vaille aux contingences une idée trop déterminée de l'autel, qui ne convient pas toujours au cas. Que les cas soient infiniment divers, cela est forcé, si l'on s'avise de ceci : les conditions dans lesquelles se concrétise pratiquement la « mystique » de l'autel sont d'une variété sans nombre en cinq lignes au moins : disposition des espaces, importance de l'assemblée qui remplit (ou non) ces espaces, mentalités des participants, ressources matérielles dont on dispose, talents artistiques auxquels on peut faire appel.

Le pire est de concevoir la plus « belle » idée de l'autel, en des cas où l'on n'y a pas droit. C'est le danger que font courir les études historiques, la vue de monuments prestigieux, un certain « idéal » liturgique mal incarné. L'on

rêve par exemple d'un ciborium décoré de mosaïques, dans des situations où l'insuffisance des ressources ne permet de l'avoir qu'étriqué et clinquant, où l'on ne trouve pas d'artistes pour réaliser ce programme d'une manière valable, où les appels de la misère n'autorisent pas, selon l'authentique esprit de l'Évangile, un tel « luxe pour Dieu »... Dans ces situations, un autel beaucoup plus simple serait le seul réellement *digne*.

Nous ne saurions trop insister sur cette remarque, ayant lu partout dans les ouvrages liturgiques l'éloge des réalisations de ces cent dernières années qui sont précisément les exemples les plus regrettables de semblables excès d'ambition : autels de Saint-Pierre de Montrouge, de Saint-Augustin à Paris, de Fourvière, de Maredsous, etc. L'idéal n'est pas de recommencer à solenniser l'autel *au moyen d'un ciborium*, mais de le solenniser *dignement*. A Fourvière, par exemple, le ciborium n'est qu'une pièce montée tapageuse, à Saint-Pierre de Montrouge, une masse pédantesque qui écrase l'autel, tandis que la plupart des énormes retables gothiques ou baroques l'exaltaient avec lyrisme. C'est trop commode de prendre les choses en leur matérialité : ciborium! et aussi « magnifique » que possible! L'important, c'est *la qualité*. On ferait mieux de mettre en éveil au sujet de cette qualité, d'inviter à la modestie plutôt qu'à la magnificence, et, radicalement, de faire naître des inquiétudes sur la légitimité même de vœux qui, le plus souvent, ne sont pas de mise, aujourd'hui tout au moins, — cela vaudrait mieux que d'encourager le goût de formes toutes conventionnelles que ne soutient plus la substance humaine nécessaire à *la qualité*.

*Faux attraits de l'antique.*

Nous dirons d'abord quelques mots, afin de nous en débarrasser, des conflits qui éclatent entre l'archéologie et la liturgie vivante.

La plupart des artistes, sachant que l'art chrétien est traditionnel, confondent la tradition de cet art avec la suite des monuments du passé et s'imaginent que ces monuments ont force de loi. Ils aperçoivent, au cours de voyages ou parmi les illustrations des livres d'histoire et d'archéo-

logie, des autels ou des tabernacles dont la disposition leur paraît intéressante. Ils prétendent les substituer aux dispotions actuelles, sans se douter que certaines de ces anciennes façons de faire sont maintenant formellement interdites. Ce retour au passé en des cas où l'Église ne le permet pas a été stigmatisé par S.S. Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei* sous le nom d' « archéologisme »[1]. L'exemple que choisit à ce sujet le Saint-Père est précisément celui de l'autel, auquel il ne faut pas rendre l'aspect d'une table ordinaire, sous prétexte qu'aux premiers siècles, dans les maisons où l'on célébra l'eucharistie, on se contenta de simples guéridons.

En notre matière les autres tentations d' « archéologisme » consisteraient à ériger des autels creusés en évier, comme ils le furent souvent jusqu'au XII[e] siècle, ou à supprimer la croix sous prétexte que l'on s'en est passé durant de longs siècles, ou à répudier le crucifix pour lui préférer par esprit de système la croix nue. Mais les tentations d' « archéologisme » jouent davantage quant au mode de conservation de la sainte Réserve qu'en ce qui concerne l'autel lui-même. Le code de droit canon exige que le Saint-Sacrement soit gardé dans un tabernacle *sur un autel*. Cette prescription exclut formellement (sauf indults spéciaux du Saint-Siège) la réalisation de nouvelles tours eucharistiques (fixes ou transportables), de colombes ou ciboires suspendus, de simples armoires dans le mur (repositoires); elle interdit de laisser, comme cela se fit autrefois, les saintes Espèces sur l'autel, sans tabernacle, sous un simple voile. L'obligation du conopée enveloppant le tabernacle est désormais universelle : on ne peut donc plus s'autoriser de ce que la plupart des tabernacles anciens ne recevaient pas de conopée, pour en faire de nouveaux qui ne puissent être complètement drapés.

Autant l' « archéologisme » est inadmisible dans les créations actuelles, autant il faut respecter, selon leur esprit, les témoins d'époques où les usages d'aujourd'hui n'étaient pas encore en vigueur. C'est ainsi que des tabernacles classiques dont la décoration ne souffre pas qu'on y mette un conopée (exemples, *L'Art Sacré*, mars 1950, pp. 14, 22) exigent de rester en leur état. Comment ne sent-on pas que

1. Édit. Roguet, n[os] 54-59 (avec les annotations).

cette étoffe, loin d'honorer l'eucharistie, l'offense, en gâtant d'une façon ridicule un ensemble qui la solennisait ?

Mais, en dehors des cas extrêmes, du reste assez fréquents, où l'on doit purement et simplement respecter sans y rien changer, l'état ancien, la vie de la liturgie appelle des modifications plus ou moins notables de cet état. Il existe des ensembles anciens dans lesquels on peut très bien introduire un crucifix bien visible, alors qu'il ne comportait qu'une croix minuscule; où l'on peut munir le tabernacle d'un conopée; substituer à l'éclairage éblouissant émanant d'au dessus et de part et d'autre de l'autel, un éclairage dirigé vers cet autel. Il faut infiniment de discernement pour toucher à ce que nous ont laissé les époques antérieures au milieu du XIX[e] siècle et l'on ne doit pas le faire sans confier la direction du travail à un artiste sensible.

Un cas est particulièrement difficile : c'est celui où la participation au mystère liturgique oblige à rapprocher l'autel des fidèles, dans une église qui a été construite pour un autel situé loin d'eux, au fond d'une abside. Arrivera-t-on à faire comprendre aux archéologues qu'il ne s'agit pas là d'une mode nouvelle, que le changement est exigé par la vie profonde dont l'édifice est né ? Arrivera-t-on à obtenir du clergé et des fidèles qu'ils respectent néanmoins le caractère de cet édifice dont ils sont obligés de bouleverser l'ordonnance intérieure ? C'est ici qu'il faut du tact! Que devient le fond de l'abside une fois l'autel avancé, par exemple à la croisée ? Voilà bien l'espèce de problèmes pour laquelle il faut refuser une solution générale. Nous refusons même de distinguer des familles de cas.

*L'autel majeur.*

Lors de la construction d'une église nouvelle ou du nouvel aménagement d'une église ancienne, se posent d'abord deux questions connexes : celles du nombre et de l'emplacement des autels. L'idéal n'est nullement d'en avoir le plus grand nombre, il serait plutôt de n'en avoir qu'un. Non point par un goût de retour à l'antiquité, mais pour affirmer aux yeux l'unité du Christ et l'unité de son culte. Donner aux dévotions secondaires (Sacré-Cœur, Sainte Vierge, saints, etc.), les aides sensibles qui leur con-

viennent ne se fait pas au mieux par des autels qui leur soient consacrés, mais par des images. Il faut, pour ériger chaque autel, que son usage le postule : possibilité de célébrer une messe pendant qu'une autre a lieu au maître autel, service d'une petite assistance en semaine, messe d'une confrérie ou d'un autre groupe déterminé... (On peut très bien, messieurs les architectes des monuments historiques, laisser sans autels les nombreuses chapelles d'une église médiévale.)

Le maître autel doit nettement l'emporter sur tous les autres (même sur celui où se trouve la sainte Réserve, si elle n'est pas au maître autel). Normalement, il occupe la position la plus élevée, mais il se peut que d'autres autels le dominent : sa préséance ne s'en manifestera pas moins de bien d'autres façons : position plus centrale, espace environnant, dimension, matières, solennité du crucifix et des candélabres, ciborium ou baldaquin...

Tout dans l'église doit converger vers l'autel principal et rayonner de lui. La lumière diurne doit normalement se répandre en plus grande abondance sur lui (et il faut éviter qu'une fenêtre le mette à contre-jour et qu'il pâtisse de l'éblouissement). Même si l'on adopte cette distribution de la lumière selon laquelle le sanctuaire est habituellement dans la pénombre pour que l'église aboutisse à une zone de repos dans le mystère (l'électricité facilitant aujourd'hui de joyeuses illuminations durant les célébrations), l'autel dans cette pénombre doit se manifester, au besoin, par le scintillement de matières polies (pourquoi pas, comme au XVIII[e] siècle, et si le décorateur a du tact, par des miroirs ?).

La convergence et le rayonnement ne signifient pas nécessairement une position géométriquement centrale[2]. Ils la signifient d'autant moins qu'au delà de l'autel, il nous semble qu'il ne doit rien y avoir dans l'espace restant, sinon qui ne soit accessoire : une petite fraction d'assemblée, une schola, une chapelle... Qu'à l'autel, visiblement, tout aboutisse, et qu'ensuite il n'y ait plus rien, ou plutôt que l'on tente d'évoquer, comme on pourra, une ouverture sur l'au-delà.

2. Cf. *La Maison-Dieu*, n° 20, pp. 39 et 40.

La position plus ou moins élevée de l'autel au-dessus de l'assemblée, l'espace entre lui et cette assemblée, son orientation face ou dos au peuple, doivent être entendues de mille façons [3].

*La sainte réserve.*

Ensuite, le plus gros problème est celui des rapports du maître autel et de la Réserve eucharistique. Normalement, le Saint-Sacrement doit se trouver dans l'église au lieu le plus digne, et donc au maître autel (canon 1268, § 2). Mais il faut « régulièrement » le mettre dans une chapelle spéciale, ou au moins à un autel secondaire, dans les cathédrales, collégiales, églises conventuelles (§ 3), parce que sans cela les fonctions chorales y entreraient en concurrence avec l'adoration qui lui est due. En outre, lorsqu'un autre autel est « plus commode ou plus convenable » (§ 2), c'est là qu'on peut le conserver. Il nous semble que ce cas se produit souvent, dès que l'église a quelque importance, parce que l'adoration de la sainte Réserve appelle l'intimité recueillie que l'on trouve mieux dans un moindre volume et un espace moins intimidant que ceux où s'érige l'autel majeur. Là se célèbre d'une façon plus favorable la messe de semaine, avec une faible assistance (et souvent, c'est une chapelle d'hiver que l'on peut tout à fait clore).

Il est bon, du reste, de profiter de ces dispositions pour réveiller la dévotion des fidèles à l'autel du sacrifice, en tant que tel, alors qu'ils risquent de n'y voir qu'un support de tabernacle. Mais gardons-nous de tirer de là une raison d'exclure en principe du maître autel la sainte Réserve, puisque le droit de l'Église spécifie qu'elle y trouve son lieu normal.

Lorsque l'autel majeur est tourné vers le peuple, le tabernacle risque de cacher excessivement le prêtre qui célèbre. La tentation est forte de mettre le Saint-Sacrement en arrière, en surélevant le petit autel sur lequel on dispose le tabernacle, afin que celui-ci puisse être aperçu de l'assistance par-dessus l'autel. Cette solution, fort en faveur aujourd'hui, nous paraît fâcheuse à un double titre : d'une

3. *Ibid.*, p. 38.

part, l'officiant tourne le dos au tabernacle durant toute la fonction, d'autre part, le Saint-Sacrement est séparé des fidèles qui le visitent au cours de la journée par une grande distance, où l'autel s'interpose comme un obstacle. Il nous semble nettement préférable de mettre sur l'autel, au besoin en l'y engageant un peu, un tabernacle bas. Nous allons en reparler.

Il ne doit y avoir normalement qu'un tabernacle dans une église. Le reposoir du jeudi saint et de la Fête-Dieu n'en requièrent pas un qui resterait vide au cours de l'année : comme on n'y « garde » pas à proprement parler le Saint-Sacrement, il suffit pour ce reposoir d'un tabernacle amovible. Lorsque l'Eucharistie est habituellement conservée loin du maître autel, un petit autel muni d'un tabernacle devient nécessaire dans les abords immédiats pour qu'elle y soit déposée durant les messes communautaires, en vue de la communion.

*L'autel fixe.*

Il est *désirable* que le maître autel d'une église ou d'une chapelle, même si elle ne doit être que bénite, soit ce que les textes liturgiques et le droit appellent un « autel fixe ». Cela est *obligatoire* si l'église doit être consacrée. « L'autel fixe » est un autel dont la table est faite d'une pierre naturelle unique, non friable, reposant sur au moins quatre pieds de pierre, ou sur une base qui est également de pierre, soit dans sa totalité, soit au moins à ses quatre angles (l'un des rites de la consécration de l'autel consiste en ce que l'évêque accomplit des onctions sur les joints de cette table et de ces pieds ou de cette base). L'usage est de graver cinq croix dans la surface supérieure de la table aux endroits où l'évêque fait cinq onctions, et elle comporte un petit caveau fermé par un couvercle, pour contenir des reliques, à moins que ces reliques ne soient déposées dans la base ou sous l'autel. Il n'y a pas d'autel sans reliques. L'usage d'associer les saints au sacrifice eucharistique, de dire la messe sur des fragments au moins de corps saints, remonte aux premiers siècles quand on célébrait sur les tombeaux des martyrs. D'où l'idée de donner à la base de l'autel la forme d'un tombeau. Il n'y a aucunement — on le voit — à la rejeter;

elle est au contraire très naturelle et ne signifie pas le tombeau du Christ. Mais elle ne s'impose pas non plus d'une façon nécessaire. Toute forme de l'autel est bonne, si, sur un plan rectangulaire, et selon un dessin noble et pur, elle signifie aux yeux que ce qui s'accomplit là est le contraire d'un acte vulgaire, le plus sacré de tous. C'est en ce sens, nous l'avons dit, que S. S. Pie XII a *paru* déclarer qu'il ne fallait pas donner à l'autel l'aspect d'une table[4]. Rien de plus digne pour la célébration du sacrifice eucharistique qu'une table fortement affirmée, monumentale comme ne le sont pas les tables qui servent aux usages vulgaires; élevée sur des marches (*altare* signifie *alta ara*), isolée dans l'espace, solennisée par le crucifix et le luminaire liturgique. En revanche, il ne faut pas pour cela réprouver les autres aspects, pas même, *a priori*, d'importants retables faisant corps avec l'autel, si, par chance, ils le mettent en valeur au lieu d'attirer l'attention à son détriment.

Les dimensions d'un autel sont dictées par sa fonction. Sa hauteur ne doit pas être inférieure à quatre-vingt-quinze centimètres ni supérieure à un mètre. Sa longueur *minima* résulte de la juxtaposition d'un corporal de dimension moyenne déployé au milieu, d'un purificatoire étendu auprès, plié en trois, et d'un coussin portant un grand missel ouvert, c'est-à-dire *de chaque côté de l'axe médian* : environ 25 cm. + env. 12 cm. + env. 50 cm., soit, pour toute la longueur de l'autel, environ 1 m. 70. C'est là *le plus strict minimum pour un autel majeur*, c'est même pour lui une dimension mesquine, que nous indiquons en prévision des cas où l'emmarchement dans un trop petit espace obligerait à lésiner. La dignité du maître autel lui-même, la nécessité pour lui de jouer son rôle d'élément principal dans tout l'espace de l'église invitent à le traiter plus largement. La profondeur *minima* pour un autel majeur qui ne

4. Il est assez étrange que pas mal de gens aient entendu ainsi le passage, cité plus haut, de l'encyclique *Mediator Dei*. Nous connaissons des cas où l'on a refusé les projets d'architectes qui proposaient des autels-tables. Si telle était l'intention du pape, il n'aurait pas parlé de « rendre » à l'autel la forme d'une table, *car l'autel ne l'a jamais perdue. La tradition de l'autel-table est on ne peut plus vivante*. Si le pape avait voulu la réprouver (*hypothèse bien invraisemblable*), il se serait très explicitement exprimé et aurait fait supprimer des rubriques le terme de *mensa* qui désigne l'autel.

porte pas de tabernacle est d'environ 50 cm., dimension d'un corporal normal, plus environ 18 cm. pour la bande occupée par le crucifix et les chandeliers.

Il faut donner en règle que le bas du support de l'autel soit très notablement en retrait par rapport à la table, sans quoi le célébrant le cogne du bout de ses souliers, et le bas des autels est généralement, de ce fait, dégradé et sali.

Tout autel doit être élevé au-dessus du sol d'au moins une marche. C'est une obligation formelle. Pour l'autel majeur, il faut donner en règle générale que les marches soient au nombre de trois. Moins est mesquin, et l'usage est pour un nombre impair. Plus de trois est de trop, gêne les mouvements de la messe solennelle. Si l'on veut que l'autel domine davantage, c'est le sol du sanctuaire que l'on élèvera. La plate-forme supérieure doit avoir, en avant de l'autel, une profondeur d'environ un mètre (ou *un peu* plus) : c'est la mesure requise pour que le célébrant fasse la génuflexion sur ce gradin, pour qu'il puisse, au besoin, s'asseoir sur un siège devant l'autel (prédication, admonitions ou ordinations par un évêque...), et pour que le diacre passe derrière le prêtre. Ce gradin supérieur doit être de part et d'autre plus large que la table de l'autel. (Lorsqu'il a strictement la même mesure, le prêtre debout au coin de l'épître ou de l'évangile risque de mettre un pied dans le vide.)

L'autel « fixe » doit être notablement en avant de la muraille : mettons *au moins* d'un mètre. En effet, pour le consacrer, l'évêque doit plusieurs fois en faire le tour en l'encensant. Cet isolement est suggéré par le sens même que l'on doit avoir de sa dignité.

Enfin, le maître autel doit être normalement solennisé par un ciborium ou un baldaquin. Nous nous étonnons de ce que l'on admette d'une façon si courante aujourd'hui que cet autel se trouve perdu dans un grand espace, avec un grand vide au-dessus de lui. Un énorme retable, ou un énorme crucifix, ou une vaste peinture ou mosaïque sur le mur du fond n'a pas la majestueuse simplicité de quelque large dais obombrant l'autel et créant pour lui une zone de discret mystère. Le ciborium a cet inconvénient que les appuis sur lesquels il repose gênent les évolutions des ministres. Le plus souvent, on devra lui préférer un baldaquin d'étoffe, rectangulaire, suspendu à la voûte ou au plafond,

disposé à la hauteur qui convient à l'œil lorsqu'on prend du recul jusqu'au fond de l'église et tellement ample qu'il ait au moins la largeur de toute la plateforme. L'idéal, à ne considérer que ce baldaquin, serait qu'un système de poulies permît de le descendre pour en renouveler la couleur selon les temps ou les fêtes; mais c'est un idéal qu'il faudra presque toujours sacrifier à des dépenses et à des soins plus urgents.

*L'autel portatif.*

Ce que les textes liturgiques et le droit appellent autel « portatif » peut être bel et bien inamovible. Ou plutôt, à parler liturgiquement en rigueur de termes, l'autel mérite cette désignation de « portatif » en ce qu'il consiste en une pierre mince, consacrée par un évêque, de dimension juste suffisante pour recevoir l'hostie et, au moins partiellement, le pied du calice. On encastre cette pierre dans un bâti de bois ou dans une masse de quelque autre matière, convenable en cet endroit. (L'architecte, le décorateur, le menuisier doit veiller à ce qu'une ou deux échancrures, dans le cadre où la pierre prend place, permette de l'enlever facilement.) Les dimensions de ces pierres sont variables.

Il peut se faire que le faible espace où l'on est obligé de mettre un autel secondaire conduise à en réduire les dimensions en largeur et en profondeur en deçà de celles que nous avons indiquées tout à l'heure comme *minima*. Cela est possible, car on peut alors user de corporaux moindres, un pupitre bas peut être substitué au coussin et le purificatoire se glisse au-dessous, on peut enfin se contenter de missels d'un petit format (in-8°). *Dans ces conditions*, la messe peut être très décemment célébrée sur des autels d'une largeur d'un mètre et d'une profondeur de 40 cm., y compris la place des chandeliers. Mais il faut vraiment que la pénurie de l'espace réduise à une telle extrémité.

Il faut toujours réserver un peu de place de part et d'autre pour le servant, et prévoir une crédence ou une niche dans le mur, du côté de l'Épître, pour déposer burettes, plateau du *lavabo* et manuterge.

Traditionnellement, l'autel doit faire tout entier saillie en avant du mur auquel il est adossé. Puisque l'idéal serait

qu'il fût toujours isolé, on ne peut admettre que, tout à l'encontre, sa table se trouve à l'intérieur d'une baie ouverte dans un mur. (La chose a été faite.)

*Croix d'autel et chandeliers.*

La garniture de tout autel est, depuis longtemps, un crucifix et deux chandeliers. Aujourd'hui, ces éléments restent à demeure.

Le crucifix n'est pas forcément posé sur l'autel. Il peut être suspendu (à la voûte, au ciborium, au baldaquin), ou sa hampe fichée dans le sol devant l'autel, quand ce dernier est tourné vers le peuple (en souvenir de la croix processionnelle). En ce cas, les rubricistes veulent que sa hampe soit maintenue au contact de l'autel ou toute proche de lui, par des anneaux ou autres pièces qui le rendent solidaires de cet autel. C'est, pensons-nous, une particularité sur laquelle on peut être tolérant, puisqu'on admet que le crucifix ne repose pas nécessairement sur l'autel. Il peut être peint ou exécuté en mosaïque ou autrement, sur le mur qui est au-dessus de l'autel. Il peut même être représenté en vitrail dans une fenêtre, si les messes sont célébrées après le lever du jour.

Il joue un rôle important qui oblige à le solenniser : il figure aux yeux du prêtre et des fidèles le sacrifice de la croix en son mode « naturel », parce que la messe le réalise sous un mode « sacramentel ». On comprend donc que le sens chrétien l'ait peu à peu imposé au-dessus de l'autel et que se contenter d'une simple croix — ce qui n'est pas formellement prohibé par les textes — ne doive être que très exceptionnel. Il doit nettement l'emporter sur tout élément décoratif. Rien n'est odieux comme le formalisme qui « se met en règle » avec la lettre des prescriptions en le faisant figurer dans des dimensions minuscules, tandis que des statues ou d'autres éléments secondaires attirent toute l'attention. Sa taille et la hauteur où il est placé doivent être telles qu'il s'impose normalement aux regards du célébrant et de l'assemblée. Assez élevé pour apparaître aux participants au-dessus du prêtre, il ne doit pas le dominer tellement ni de si près que ce prêtre soit obligé de renverser la tête pour l'apercevoir. Cette primauté du crucifix sur toute autre

image n'exclut nullement, en bien des cas, que ces images soient d'une dimension beaucoup plus grande que lui. Des exemples sans nombre prouvent qu'on peut mettre en valeur un crucifix qui s'impose de partout, au-dessous d'une grande décoration couvrant le mur d'une abside. Il nous semble néanmoins plus normal que le crucifix soit à tous égards le motif principal.

Les chandeliers doivent être placés sur l'autel lui-même. On peut les surélever sur un gradin, mais il faut alors que ce gradin repose sur l'autel et ne se trouve pas derrière. En principe, on ne doit maintenir sur l'autel, en dehors des célébrations, que deux chandeliers, et l'on en ajoute deux ou quatre, selon le rite de la fête. Nous ne pensons pas que l'ennui de leur transport explique seul l'usage qui fait demeurer habituellement six chandeliers sur les autels majeurs. On aperçoit le rythme de ces six éléments verticaux comme presque nécessaire à la solennité de l'autel. Il le faut très régulier, pour donner l'impression du calme et de la stabilité. On doit refuser la tentation de groupements fantaisistes. Chercher en cela quelque originalité piquante n'est sûrement pas de mise. L'instinct religieux exige là une affirmation forte et sobre de ritualisme. Chaque cierge est porté par son chandelier indépendant. Si le crucifix est posé sur l'autel, il domine nettement le haut des plus hauts cierges. Le cérémonial des évêques suppose que la ligne des six flammes dessine un triangle, soit que cierges et chandeliers égaux prennent place sur des gradins en escalier culminant pour la croix, soit que des chandeliers semblables portent des cierges inégaux. Mais la coutume admise manifeste qu'il n'y a pas là d'obligation, et dans la plupart des cas, il nous semble que l'œil souhaite le repos que procure l'horizontale.

Les cierges eux-mêmes ne doivent pas être décorés. Ils sont de cire d'abeille, blanche pour les offices ordinaires, jaune pour la liturgie des défunts. C'est une plaisante superstition de s'imaginer que des cierges sont plus « liturgiques » s'ils sont gros et trapus, que les chandeliers doivent être bas. De telles questions sont affaire de pures proportions, dont on doit juger très diversement selon les cas. La solution la plus « liturgique » est en cela la plus digne et la plus vivante, en dehors de tout *a priori*.

Il ne faut pas plus de six cierges sur un autel. Et c'est leur flamme vivante qui doit s'imposer, quelle que soit l'intensité des lumières artificielles qu'on peut y ajouter, *toujours en dehors de l'autel.* Les torchères, appliques, etc., même si ces sources électriques n'éblouissent pas (ce qui est rare) font aux flammes des cierges une concurrence qui obligera le plus souvent à les proscrire et à leur préférer une lumière égale répandue sur l'autel de sources invisibles.

Lorsque l'autel est tourné face au peuple, on est souvent tenté de supprimer la ligne des chandeliers et de leurs cierges qui cache un peu le célébrant et de disposer des chandeliers et cierges monumentaux sur la plate-forme où s'élève l'autel, à gauche et à droite de celui-ci. Nous sommes à cet égard très perplexes. Les prescriptions du cérémonial selon lesquelles les chandeliers doivent se trouver sur les autels datent d'un temps où ces autels n'étaient pas tournés vers le peuple. Il est difficile d'en apprécier l'urgence dans le cas, maintenant fréquent, où l'on retourne l'autel. D'une part, on peut fort bien disposer à la place habituelle une garniture de chandeliers assez solennelle et qui, néanmoins, ne fait pas écran; l'autel qui en est privé risque aujourd'hui de paraître trop vide. Mais, d'autre part, les deux lignes de grands chandeliers munis de hauts cierges dominant de beaucoup l'autel sur les côtés peuvent avoir une assez singulière grandeur.

*Vêtements et ornements de l'autel.*

Une rubrique du missel demande que l'autel soit revêtu d'un « pallium », d'un « antependium », qui l'enveloppe entièrement sur ses quatre faces verticales. Il n'y a donc pas tellement lieu de se préoccuper du décor architectural de l'autel que de composer une harmonie colorée variable, si les ressources le permettent, selon les temps et les fêtes. C'est un programme fort intéressant qui devrait provoquer de nouveau l'intérêt, alors que la coutume de cet « habillement » de l'autel s'est généralement perdue. En tout cas, il faut vigoureusement réagir contre l'habitude qu'ont instaurée bien des générations de donatrices et de religieuses de faire tomber en avant des autels des dentelles, des nappes et tapis brodés, qui ont un caractère sentimental, mièvre et

féminin. Rien n'est digne, au contraire, comme de découvrir la tranche antérieure de la table d'autel, quelle qu'en soit la matière et surtout si elle est en pierre. Le tapis qui recouvre les nappes s'arrête comme elles nettement, rigoureusement, au bord. Il tombe un peu sur les côtés, alors que la nappe supérieure descend jusqu'au sol sur ces côtés, par-dessus l'antependium.

Des courtines ne sont pas obligatoires, à la différence du pallium. Elles peuvent fort bien contribuer à mettre en valeur l'autel, mais il faut que la composition d'ensemble du sanctuaire s'y prête, les fasse souhaiter.

En toutes ces décorations, l'on évitera avec soin les symboles stéréotypés, les tissus dits « liturgiques », les galons que prodigue le commerce religieux. Tout ce qui donne l'impression que, pour rendre à Dieu son culte, on est obligé à des rengaines est la trahison de la véritable liturgie.

Il faut que le décor varie le plus possible selon les temps, selon les fêtes. Il sera habituellement très sobre, afin qu'on puisse plus facilement y ajouter les jours solennels. Un retable mobile, des reliquaires, des vases très discrets, mais portant de belles fleurs, une plus abondante lumière, si possible des tapisseries...

Les « canons » ne font en rien partie de la décoration d'un autel. Ils ne doivent pas y demeurer en dehors des messes. Leur rôle est tout utilitaire. On leur demande de présenter des textes de la façon la plus lisible, dans la plus belle et nette graphie, et dans la moindre dimension. On n'y perdra donc pas de place en enluminures ou autres ornements.

*Le tabernacle.*

Le tabernacle doit présenter ce double caractère d'être matériellement un coffre solide, bien fixé à l'autel, bien fermé, et de ne pas compter par lui-même pour l'œil, tout caché qu'il doit être par le conopée. Pour l'œil, le tabernacle n'est pas un petit édifice, il est *une tente, tabernaculum.* Dieu y campe parmi son peuple. Si l'on peut admettre un autel sans antependium, il ne devrait venir à la pensée de personne de faire un tabernacle qui ne soit *entièrement enveloppé* d'un tissu. Ce dernier doit être aussi précieux

que possible, mais non pas nécessairement de soie. Blanc ou or, ou des diverses couleurs liturgiques (violet quand l'autel est tendu de noir).

Les dimensions du tabernacle lui-même sont déterminées par l'importance des ciboires nécessaires à la communion des fidèles. On peut souvent réduire ces dimensions. Dans le cas des autels face au peuple, on peut souvent, grâce à des ciboires larges et dont le pied est peu élevé, réaliser des tabernacles bas qui rachètent en largeur ce qu'ils perdent en hauteur. Mais nous répétons que souvent, le problème ne se pose même pas, soit que le Saint-Sacrement demeure à un autel proche du maître autel, soit que l'autel du Saint-Sacrement se trouvant à quelque distance, on apporte pour les messes du dimanche les ciboires nécessaires dans le tabernacle d'un « autel » proche du maître autel et du banc de communion, soit que la sainte Réserve demeure à un tel « autel », qui doit alors être solennisé par un ciborium ou un baldaquin (excellente solution du cas par Froidevaux à Sainte-Geneviève de Nanterre). Nous mettons dans les deux derniers cas « autel » entre guillemets, parce qu'il ne s'agit pas alors d'un autel où l'on célèbre la sainte messe, mais d'une sorte de reposoir assez ample, comportant une pierre d'autel pour y déposer le ciboire quand on le sort du tabernacle ou qu'on l'y rentre et pouvant, en avant du tabernacle, recevoir du luminaire et quelques fleurs[5].

Il faut *le moins possible* enfoncer le tabernacle dans la table de l'autel. Nous pensons évidemment à un autel face au peuple, seul cas où l'on peut tolérer cette dérogation modérée à la règle qui veut le tabernacle *sur* l'autel. Lorsque la place le permet, une solution heureuse consiste à surélever le sanctuaire et donc l'autel majeur, et de disposer au-dessous de lui, en avant, l'autel du Saint-Sacrement.

5. Qu'il s'agisse de l'autel où l'on célèbre la messe ou d'un tel reposoir, l'architecte ou le décorateur doit se représenter très concrètement le mouvement de la porte de ce tabernacle qui risque, en s'ouvrant, de décrire une aire où ce ciboire ne peut demeurer précisément dans l'espace où il doit être déposé. Les prêtres sont *très souvent* gênés parce que l'on ne s'en est pas soucié. Si l'espace est profond jusqu'au tabernacle, le prêtre qui donne la communion a peine à atteindre le ciboire dans ce tabernacle. Les solutions sont multiples et nous ne pouvons ici les envisager. Nous devions seulement mettre en éveil.

Le conopée devant envelopper complètement le tabernacle, on ne se souciera pas de décorer particulièrement la porte. (Bien entendu, on ne s'amusera pas à la traiter comme une grille de prison, imagination qui procède d'une très fausse théologie de l'Eucharistie : « Le divin Prisonnier de nos tabernacles! » On ne donnera pas non plus, est-il besoin de le dire? au tabernacle, l'air d'une forteresse — médiévale! — avec des échauguettes...). L'intérieur du tabernacle, lorsqu'il n'est pas de métal doré, doit être tendu de soie (ou de quelque matière précieuse).

Le crucifix de l'autel peut reposer sur le tabernacle. Mais jamais sur celui-ci on ne peut mettre une statue ou un reliquaire. Il faut savoir si l'exposition du Saint-Sacrement doit éventuellement se faire au sommet de ce tabernacle. Auquel cas, évidemment, la surface doit en être horizontale et il faut y adapter un petit « trône », dais d'exposition, lequel est *amovible*, ne sert que pour l'exposition. On doit proscrire la superposition d'un tabernacle et d'un dais qui fut habituelle naguère.

La « table de communion » doit être traitée de telle sorte qu'elle signifie nettement aux yeux que la « sainte table » dont le communiant s'approche, ce n'est pas elle, mais l'autel lui-même : la communion ne doit pas, normalement, être séparée de la messe. Autrement dit, on se gardera de donner au « banc de communion » l'air d'une table qui soit autonome de l'autel. Après tout, il n'est rien qu'un appui, et une barrière qui ferme le sanctuaire. Il sera aussi bas que possible (sans être ridicule pour les adultes), afin que les enfants, nombreux à communier depuis Pie X, ne disparaissent pas derrière lui, pour le prêtre, une fois agenouillés. Il sera muni d'une nappe, car le plateau, dont le rôle est tout utilitaire, n'en dispense pas, alors que la nappe est symbolique. Si on tient à lui donner l'aspect d'une table, avec une surface horizontale assez profonde, que sa forme répète *très ostensiblement*, dans une moindre hauteur, celle de l'autel, afin que son caractère de dépendance à l'égard de cet autel apparaisse nettement aux yeux.

*
* *

En tout cela, la grande affaire est de savoir ce que l'on

fait. Si rien ne dit la routine, mais qu'en tout se perçoit le discernement de l'esprit, quand les espaces sont éloquents, que les formes affirment leurs fonctions, que ces fonctions sont comprises en leur pleine vérité, avec le sérieux qu'impose leur caractère sacré, alors le fidèle le plus distrait, le prêtre (hélas!) le plus « habitué », se trouvent rappelés à l'ordre, à l'ordre divin.

Dans la construction des églises, tout aujourd'hui, lorsqu'on est *vrai*, mène où l'on ne veut pas aller : au dépouillement. Le manque d'argent n'en est pas la cause la plus pressante : la netteté des structures, de proche en proche, commande les formes, la sensibilité d'aujourd'hui va dans le même sens, et le dégoût de la médiocrité prétentieuse, si vite démodée, intolérable en ce qu'on a tenté depuis un siècle en des voies moins pures; surtout la pauvreté spirituelle d'un temps où tout est remis en cause, où la crainte majeure d'une âme bien née est celle de quelque imposture, et dans le domaine sacré plus qu'en aucun autre. Les églises risquent donc d'être froides et sèches, comme des locaux industriels. Déjà leurs proportions peuvent racheter cela par un chant, leurs rythmes, tels ceux des appuis ou de poutres, la distribution des lumières et des ombres, la couleur de cette lumière, des enduits et de certaines matières. Mais pour mettre chaleur et vie dans l'espace sacré, le rôle privilégié revient à quelques éléments précieux, dont les premiers doivent être l'autel, le tabernacle, leurs accessoires. Voici une église que tout force à être aussi austère qu'un édifice cistercien de la grande époque et d'une sécheresse que ne connaissait pas l'architecture modelée pierre à pierre; autant il faut courageusement accepter ce qu'un tel décor peut avoir de dur et d'ingrat, autant faut-il à l'autel les notes franches et chantantes de beaux tissus : conopée, antependium, courtines, baldaquin, ou l'éclat de céramiques, de métaux polis, d'émaux. Ils reçoivent du dépouillement architectural une puissance et un charme qu'on ne leur avait jamais connus. Il suffit de peu de chose, mais d'une qualité vive. Jamais la célébration du sacrifice n'a trouvé ambiance qui force davantage l'attention, le respect.

Fr. P.-R. Régamey, O.P.

*Nous vous demandons humblement que cet autel soit pour vous comme celui qu'Abel, précurseur dans sa passion du mystère de salut, égorgé par son frère, a imprégné et consacré par son premier sang.*

*Que cet autel soit pour vous, Seigneur, comme celui que notre père Abraham, qui mérita de vous voir, édifia et consacra par l'invocation de votre nom. Sur lequel votre Pontife Melchisédech manifesta la forme du sacrifice victorieux.*

*Qu'il soit pour vous, Seigneur, cet autel, comme celui sur lequel Abraham, le principe de notre foi, plaça de tout son cœur son fils Isaac, parce qu'il avait cru en vous de tout son cœur. Sur lequel fut montré le signe du mystère salutaire, c'est-à-dire de la Passion du Sauveur, puisque le Fils y est offert, et l'Agneau y est immolé.*

*Qu'il soit pour vous, Seigneur, cet autel, comme cette pierre où Jacob, après l'avoir mise sous sa tête, vit, dans un songe révélateur, des anges qui montaient et descendaient par une échelle mystérieuse.*

*Qu'il soit pour vous, Seigneur, cet autel, comme celui que Moïse, sur vos ordres, établit par l'édification de douze pierres, pour préfigurer les apôtres.*

*Qu'il soit pour vous, Seigneur, cet autel, comme celui que Moïse purifia pendant sept jours et, dans l'entretien céleste qu'il eut avec vous, appela le Saint des saints.*

*Comme vous l'avez dit à Moïse : Si quelqu'un touche cet autel, qu'il soit tenu pour sanctifié. Que sur cet autel s'accomplisse donc le culte de l'innocence, que l'orgueil y soit immolé, la colère égorgée, que la luxure et toutes les convoitises y soient frappées à mort, qu'on y offre en guise de tourterelles un sacrifice de chasteté et, à la place des petits de colombes, le sacrifice de l'innocence.*

*Pontifical romain*, préface pour la consécration d'un autel.

# LE NOUVEAU DÉCRET SUR LA VIGILE PASCALE

La Sacrée Congrégation des Rites, par un décret du 11 janvier 1952, vient de proroger pour trois ans l'expérience de la Vigile pascale, en apportant quelques précisions ou modifications aux rubriques et au texte de l'an dernier.

Au premier abord, on est surpris de ce qui pourrait paraître un flottement en une matière où nous avons l'habitude de rencontrer tant d'invariabilité. Il nous semble que l'on peut se féliciter de voir enfin la liturgie, non pas, certes, devenir instable et fluide, — ce qui risquerait d'être un signe de décomposition —, mais chercher avec autant d'humilité à s'adapter aux besoins des fidèles exprimés par les pasteurs. Le prologue du décret est particulièrement clair sur ce point. Non seulement, à Rome, on s'est réjoui de ce que partout où elle a été célébrée, la Vigile restaurée a produit « de copieux fruits spirituels », mais encore on a reçu avec joie des rapports nombreux et détaillés demandés aux pasteurs, et c'est S.S. Pie XII qui a ordonné à la commission « d'hommes experts (*peritorum*) » d'examiner avec soin ces rapports et les requêtes qu'ils contenaient. Aussi nous nous félicitons de n'avoir pas craint de consacrer nous-mêmes de nombreuses pages dans notre fascicule n° 26, à des observations qui s'efforçaient de contenir des critiques constructives. Nous verrons que certaines d'entre elles ont été prises en considération. Nous n'en tirons nul orgueil parce que nous n'étions, la plupart du temps, que les porte-parole des pasteurs, mais il nous sera bien permis de souligner les riches espoirs que la pastorale liturgique peut concevoir devant une telle méthode de travail.

Nous allons étudier le décret en le prenant dans l'ordre.

## I. — Prescriptions générales (*ordinationes*)

### 1. *La préparation de la Vigile pascale.*

Le décret — et ceci nous paraît encore une heureuse nouveauté — ne se préoccupe pas seulement de régler la matérialité des rites; il recommande « que les fidèles soient préparés pendant le carême, par des instructions adaptées, à célébrer fructueusement la sainte Vigile pascale et surtout à renouveler solennellement les promesses de leur baptême ». Nous avons là une directive intéressante, d'une part pour manifester le caractère éducatif de la liturgie, et d'autre part pour nous aider à retrouver le vrai sens du carême. On recommande ensuite de « préparer et d'organiser avec soin » tout ce qui doit servir à une célébration « pieuse et belle » notamment à former soigneusement les ministres ou ceux qui en jouent le rôle (nous verrons plus loin l'importance de la distinction entre *ministri* et *ministrantes*).

### 2. *L'horaire de la célébration.*

On rappelle que l'heure convenable est celle « qui permet de commencer la messe solennelle de la Vigile pascale aux environs de minuit ». On concède, cependant, une possibilité d'avancer cet horaire. Il serait dommage, en effet, que la Vigile pascale soit obligatoirement célébrée le matin là où elle ne peut être célébrée en pleine nuit. N'oublions pas le double motif donné par le premier décret pour ramener la Vigile pascale aux heures de nuit : 1) un motif de fidélité à la tradition et de logique dans le symbolisme; 2) un motif d'adaptation pastorale. De toute manière, même si l'on ne peut célébrer la nuit, il reste que les fidèles, n'étant pas libres le matin, le sont dans la soirée. Là où la célébration nocturne comporterait de graves inconvénients, il est donc heureux que l'on permette la célébration dans la soirée. Nous avions fait remarquer que cette tolérance présentait des dangers, car on risque de voir peu à peu la Vigile se déplacer dans le sens inverse des aiguilles d'une montre et revenir assez rapidement à une heure matinale. Le décret

semble bien vouloir éviter ce danger. Les curés ne sont pas libres de fixer eux-mêmes à la soirée la célébration de la Vigile restaurée : cela revient aux Ordinaires « pour des causes graves et publiques », tous les à-côtés (*adiunctis*) ayant été mûrement pesés, et cela seulement en faveur d'églises particulières. Il ne s'agit donc pas d'une faculté dont chacun puisse user à son gré, et d'autre part les Ordinaires ne peuvent la concéder par mesure générale. Enfin la Vigile ne peut jamais commencer plus tôt que huit heures du soir.

3. *Le cérémonial.*

La rédaction primitive du cérémonial supposait une église bien pourvue en ministres (*ministri*) : certains rites étaient attribués au célébrant, d'autres au diacre, d'autres au sous-diacre, aux acolytes, etc. Or, il ne s'agit pas ici d'un rite réservé aux cathédrales et aux grandes églises. Le nouveau décret a ajouté à presque toutes les rubriques de l'an dernier un doublet visant les petites églises, où les *ministri* sont remplacés par des *ministrantes*, c'est-à-dire des laïques ou des enfants qui jouent le rôle des ministres sans en avoir reçu l'ordination. Bien entendu, certains rites, qui doivent être accomplis par un véritable diacre, sont alors accomplis par le prêtre. Notons, pour ne plus revenir sur ce sujet, que c'est au prêtre, revêtu pour cela de l'étole de diacre et, si possible, de la dalmatique blanche, d'apporter le cierge pascal du fond de l'église jusque dans le chœur; c'est au prêtre également de chanter l'*Exsultet*; et, après avoir repris les ornements violets, de lire les leçons en l'absence d'un lecteur[1]; en l'absence de chantre, c'est également au prêtre de chanter les Litanies des saints. C'est, en somme, l'application au nouvel *Ordo* des principes traditionnels du *Memoriale rituum* de Benoît XIII à l'usage des petites églises.

Dans ce chapitre, il faut encore noter que les paroisses où l'on célèbre la liturgie au matin du samedi saint doivent observer « en toutes choses le cérémonial décrit dans le

1. La rubrique *si vero adsit clericus lector*, reprise équivalemment du *Memoriale rituum*, doit s'interpréter de la même façon : il n'est donc pas requis que le lecteur ait effectivement reçu l'ordre mineur ni qu'il soit tonsuré.

missel romain ». Il ne sera peut-être pas inutile d'insister sur cette prescription, car la tentation sera grande, pour ceux qui ne veulent pas adopter la nouvelle Vigile pascale, de combiner tous les avantages possibles, en faisant une cote mal taillée entre les deux modes de célébration. Il faut choisir, et, ce choix, une fois accompli, observer uniquement le cérémonial qui convient. Par exemple, ceux qui célèbrent le samedi matin n'ont pas le droit de réduire le nombre des lectures et ne peuvent s'abstenir de doubler les litanies.

### 4. *Remarques sur certaines rubriques.*

On ne voit aucun inconvénient à ce que les marques qui doivent être imprimées par le prêtre dans le cierge pascal, soient préparées ou coloriées d'avance.

On recommande de garder les cierges allumés pendant le chant de l'*Exsultet* et la rénovation des promesses du baptême; ne retombons pas dans les mauvaises habitudes qui nous font allumer des cierges pour les éteindre aussitôt, sous prétexte de commodité ou d'économie. Le cierge n'a de valeur symbolique que lorsqu'il est allumé.

On recommande de décorer convenablement le vase qui servira à la bénédiction de l'eau.

L'évêque qui fait des ordinations pendant cette Vigile doit donner sa dernière admonition avant la bénédiction pontificale, et non pas après puisqu'il n'y a plus de dernier évangile.

Enfin, ce chapitre contient une décision extrêmement intéressante et qui répond au désir de beaucoup de curés (cf. *La Maison-Dieu*, n° 27, p. 176) : là où on a célébré la Vigile pascale pendant la nuit, on ne célébrera pas la Vigile de Pentecôte, dont la messe commencera directement par l'Introït prévu au missel pour les messes privées. Il est, en effet, anormal qu'après avoir consacré solennellement l'eau baptismale devant la communauté, on soit obligé de la jeter cinquante jours après, pour la consacrer de nouveau dans un désert plus désolant encore que celui du samedi saint au matin.

5. *La messe, la sainte communion et le jeûne eucharistique.*

Cette section apporte des précisions qui étaient vivement désirées.

Les prêtres qui célèbrent la messe de la Vigile peuvent célébrer de nouveau le jour de Pâques, et même plusieurs fois s'ils en ont la permission habituelle. L'évêque peut, sans y être obligé, célébrer et la Vigile pascale et la messe pontificale du jour. On considère donc à bon droit la fête de Pâques comme un jour ayant deux messes, analogue à la fête de Noël, qui est un jour possédant trois messes : c'est dans la meilleure tradition.

Les fidèles qui ont assisté à la messe de la Vigile pascale célébrée après minuit, ont satisfait à la loi de la messe dominicale.

On rappelle que, le samedi saint, on ne peut donner la communion aux fidèles qu'à la messe ou immédiatement après.

On maintient la loi, formulée par le canon 857, d'une seule communion pour les fidèles dans un seul jour naturel. Par conséquent, on peut communier le matin du samedi saint et communier de nouveau pendant la nuit, mais si l'on a communié la nuit[2] on ne peut pas communier de nouveau le jour de Pâques. Ceci répond d'une façon un peu décevante — il faut le reconnaître — aux désirs de certains prêtres qui auraient souhaité pouvoir communier à la Vigile pascale sans préjudice de leur messe du lendemain.

Ce paragraphe contient des précisions, et parfois des innovations, extrêmement intéressantes sur le jeûne eucharistique. Ceux qui doivent célébrer ou communier dans la nuit, doivent être à jeun à partir de dix heures du soir : ici intervient donc une restriction par rapport au canon 858 qui, en fixant à minuit le point de départ du jeûne eucharistique, ne prévoyait pas qu'il fût anticipé quand la messe se célébrait aussitôt (comme c'est le cas encore le jour de Noël). Si la Vigile est anticipée avant minuit, le jeûne doit

2. Il s'agit de la célébration normale, c'est-à-dire celle où la messe a lieu vers minuit. Là où, exceptionnellement, la célébration aurait dû être anticipée, la règle joue en sens inverse, ce qui nous semble très dommageable (n° 17).

être gardé au moins depuis sept heures du soir. D'autre part, les prêtres qui célèbrent la messe de la Vigile après minuit, et qui veulent célébrer de nouveau le matin, peuvent prendre quelque chose par mode de boisson après leur messe nocturne, pourvu qu'ils observent le jeûne eucharistique au moins une heure avant de commencer la seconde messe, leurs indults particuliers, s'ils en ont, étant saufs. Ces dispositions peuvent paraître banales à des Français; ce qui est intéressant, c'est qu'elles soient promulguées dans un décret universel. Ne serait-ce pas un indice que nous nous acheminons — comme le désirent tant de pasteurs — vers un régime du jeûne eucharistique qui serait régi par une nouvelle définition de celui-ci (un certain temps avant la communion, sans référence à l'heure de minuit) et non plus par des indults particuliers qui posent toujours des difficultés d'interprétation.

On maintient, enfin, que la loi du jeûne quadragésimal cesse à midi du samedi saint, même quand on célèbre la Vigile nocturne.

### 6. *Solution de quelques difficultés.*

Ce chapitre contient deux parties.

La première concerne la sonnerie des cloches qui, dans les lieux où existent plusieurs églises, doit être réglée par le commencement du *Gloria* chanté dans l'église principale, quelle que soit l'heure où il sera chanté dans cette église.

La deuxième partie de ce chapitre intéresse particulièrement la pastorale. Tout d'abord, on recommande de maintenir l'usage de bénir les maisons le samedi saint et de maintenir tous les usages populaires liés à ce jour, en recommandant « aux Ordinaires et aux curés de veiller à ce que ces usages qui paraissent favoriser et développer une solide piété soient prudemment harmonisés avec le nouveau cérémonial du samedi saint ». Mais si l'on recommande ainsi le respect des coutumes populaires légitimes, on réagit heureusement contre des habitudes qui, elles, sont tout à fait contraires à une saine éducation liturgique. Espérons que les curés trouveront dans cette recommandation la force de redresser des abus qui, pour être invétérés,

n'en sont pas moins regrettables : « Là où l'usage s'est établi que les fidèles s'approchent comme en troupeau (*quasi catervatim*) du sacrement de la pénitence dans la soirée du samedi saint ou la matinée du dimanche de Pâques, que le curé s'efforce de faire comprendre aux fidèles qu'il est opportun de ne pas se précipiter tous, le même jour, aux confessions pascales, et que, si celles-ci sont réparties sur des jours différents, ils en retireront certainement des fruits plus abondants. »

## II. — Les rubriques

### 1. *L'office divin.*

Nous atteignons ici un des éléments les plus révolutionnaires du décret. Je ne dis pas cela pour des détails secondaires; par exemple, il est noté que l'on doit dire le *Pater noster* entièrement et en silence après l'antienne *Christus factus est...*; le décret précédent ne l'avait pas spécifié. Il est important que, dans des offices aussi solennels, le *Pater* garde sa place antique de prière de conclusion.

On maintient également ce qui a été décidé pour la célébration des Heures à une heure logique, notamment la célébration des Ténèbres du samedi dans la matinée, et des vêpres dans l'après-midi. Rien n'est changé à ces vêpres : ce sont celles du jeudi saint, sauf la première antienne sur les psaumes et l'antienne à *Magnificat*.

Mais, ce qui est très neuf, c'est que désormais on omet les Complies lorsqu'on célèbre la Vigile. On n'en donne pas le motif, mais il est évident : les Complies sont la prière du chrétien qui va se coucher; elles disparaissent normalement lorsqu'il doit veiller. De même les Matines sont omises, puisque, nous dit-on très justement, « la célébration de la Vigile pascale restaurée tient lieu de l'office nocturne de Pâques ». Faut-il souligner pour nos lecteurs l'intérêt de cette double suppression ? L'office n'est donc pas simplement une ration quotidienne de prière, que l'on distribue à son gré dans les vingt-quatre heures de la journée (il faudrait même dire trente-six heures, en tenant compte des anticipations permises); l'office, c'est l'office des Heures, et

lorsque le moment destiné normalement à une Heure de l'office est occupé par une louange divine étendue et officielle, il serait logique que l'obligation privée de l'Heure correspondante disparaisse.

Les Laudes sont remplacées par un office *Pro Laudibus* calqué sur l'office que l'on célèbre le matin du samedi saint *Pro Vesperis*. N'insistons pas sur ce point qui est longuement analysé dans ce cahier par Dom Botte.

On rappelle enfin que, là où la Vigile pascale est célébrée le samedi saint, on doit s'acquitter intégralement de l'office divin, selon les lois habituelles. Ici encore, il serait trop facile de prendre de la réforme tout ce qu'elle a d'avantageux sans entrer profondément dans son esprit.

2. *La Vigile pascale elle-même.*

Nous avons noté — nous n'y revenons pas — que les nouvelles rubriques comportent des précisions pour les petites églises chaque fois que c'est nécessaire.

En ce qui concerne l'*Exsultet* et les prophéties, deux précisions nouvelles sont à retenir. Le diacre pour l'*Exsultet* et le lecteur pour les prophéties doivent se tenir « en ayant devant eux le cierge pascal, de façon à avoir l'autel à leur droite et la nef de l'église à leur gauche ». Cette disposition, qui a sans doute pour but d'empêcher de tourner le dos à l'autel, ne nous paraît pas heureuse. Cela vaut, certes, mieux que d'obliger le lecteur, comme font certains cérémoniaires, à parler vers un mur sous prétexte d'on ne sait quel symbolisme. Mais il n'en reste pas moins que l'attitude naturelle d'un diacre ou d'un lecteur qui adresse une proclamation à une foule, c'est qu'il se tourne franchement vers cette foule.

On a rectifié une rubrique en faisant dire le *Levate* par le diacre qui a déjà dit le *Flectamus genua*. Autrefois ces deux appels étaient fautivement distribués entre le diacre et le sous-diacre considérés sans doute comme des ministres à peu près équivalents, entre qui l'on partage équitablement les rôles. Il est beaucoup mieux de rendre le *Levate* au diacre qui se manifeste ainsi comme le chef de la prière du peuple.

*La bénédiction de l'eau baptismale.*

Nous avions regretté, dans le précédent cérémonial, la suppression non seulement du trait *Sicut cervus* et de l'oraison qui suit, mais de toute procession aux fonts baptismaux. En cette nuit où ils devraient jouer un rôle magistral, ils étaient complètement négligés au profit d'une cuve placée au milieu du chœur. La nouvelle organisation de la cérémonie est très ingénieuse, car elle concilie la visibilité que permettait cette cuve, avec la procession aux fonts baptismaux. On célèbre donc la bénédiction de l'eau baptismale comme dans le précédent cérémonial. Mais, une fois la bénédiction achevée, on va en procession (le cierge pascal restant au chœur) porter l'eau baptismale aux fonts, pendant le chant du *Sicut cervus*. Lorsque l'on a mis l'eau consacrée dans les fonts, le célébrant dit l'oraison qui, autrefois, précédait la bénédiction : *Omnipotens sempiterne Deus, respice...*, et il encense les fonts.

Mais la fin de la rubrique est assez surprenante : « Tous reviennent en silence au chœur, et l'on commence la rénovation des promesses du baptême. » Ce retour en silence semble assez lugubre, et on ne voit pas à quelle nécessité il correspond. Mais surtout la rubrique est rédigée de telle sorte qu'on semblerait ignorer l'éventualité de la célébration d'un baptême, alors que l'ancien texte du missel la prévoyait comme une chose normale et qu'elle répond aux prescriptions du canon 772 du Code, et du n° 41 du Rituel. Déjà elle était à peine évoquée dans le décret de 1951; on n'en dit plus un mot dans le décret actuel : il se trouvera des cérémoniaires assez étroits pour interdire cette célébration sous prétexte que la rubrique n'en parle pas. Pense-t-on que le réalisme baptismal de la cérémonie soit suffisamment sauvegardé par la rénovation des promesses du baptême ?

*La rénovation des promesses baptismales.*

Cette rénovation est rendue plus éloquente par trois précisions rubricales nouvelles. Tout d'abord on a noté que les fidèles doivent tenir leur cierge allumé non seulement pen-

dant le chant de l'*Exsultet*, mais encore pour le renouvellement des promesses baptismales. D'autre part, l'aspersion des fidèles, qui se faisait jusqu'ici avant l'infusion des saintes Huiles dans l'eau baptismale, est reportée à la fin de la rénovation. Toutes ces rubriques sont excellentes; en parpour la bénédiction des maisons, la distribution aux fidèles, etc., est mise à part dans un vase spécial avant l'infusion des saintes Huiles. Enfin, même s'il n'y a pas eu à célébrer des baptêmes, le célébrant est vêtu d'ornements blancs pour la rénovation. Toutes ces rubriques sont excellentes, en parculier il est extrêmement judicieux de faire intervenir, au moment de la rénovation des promesses baptismales, le symbolisme de l'eau et celui de la lumière : leur rattachement au baptême lui-même et l'affirmation du caractère pascal du baptême sont ainsi beaucoup plus éloquents.

Dans la messe, nous n'avons rien d'autre à signaler que l'office *pro Laudibus*, dont on parle d'autre part.

*Trois modifications textuelles.*

Nous avons gardé pour la fin les trois seules modifications que nous ayons remarquées dans les *textes* de la fonction.

L'une d'entre elles fait droit aux demandes de beaucoup de pasteurs : elle supprime le début un peu déconcertant de la troisième leçon (Sept femmes se sont emparées d'un homme...) qui commence désormais à *In die illa erit germen Domini...* Nous aurions préféré voir exaucé le vœu que nous avions émis dans *La Maison-Dieu* et qui, chaque fois que nous l'avons proposé à des pasteurs, a rencontré leur pleine approbation. Nous nous permettons de le renouveler : ce serait que le texte définitif de l'*Ordo* maintienne les douze leçons d'autrefois, avec la faculté pour le célébrant de faire lire celles qu'il veut, pourvu qu'il y en ait au moins quatre, que l'on lise toujours la première, et que les autres se suivent dans l'ordre même où elles sont placées. Nous ne nous dissimulons pas qu'une telle décision serait la reconnaissance d'un principe tout à fait inconnu de la liturgie actuelle : la faculté pour le célébrant de choisir entre plusieurs formules équivalentes. Il nous semble, cependant,

que la restauration de ce principe permettrait un allégement très souhaitable de certaines cérémonies telles que la bénédiction des rameaux, et la consécration d'une église ou d'un autel, où il semble bien que l'on a imposé la récitation cumulative de formules qui font double emploi et qui jadis étaient au choix.

D'autre part, il nous semble que les tendances actuelles, en ce qui concerne une révision possible du lectionnaire dans le missel, iraient vers une plus grande possibilité de variations et de renouvellement dans les lectures à faire au cours de l'année liturgique. Il nous semble que le rythme beaucoup plus rapide de la vie rend les fidèles sensibles au retour fréquent des mêmes lectures et à la monotonie qui s'en dégage. La liturgie, sans manquer à son caractère de permanence, gagnerait, croyons-nous, si elle acquérait une certaine souplesse et certaines possibilités de renouvellement. L'homme moderne est plus vite blasé que l'homme ancien.

Dans l'oraison de bénédiction du cierge pascal, un mot a été changé. On a remplacé le *accende* de la deuxième phrase par *intende*. C'est tout à fait logique : le cierge pascal est déjà allumé et nous n'avons pas à demander à Dieu de l'allumer de nouveau, mais nous lui demandons de « regarder avec bienveillance », c'est-à-dire de bénir ce cierge déjà allumé, et de conférer une efficacité spirituelle au geste matériel que nous venons d'accomplir.

La troisième modification textuelle est plus intéressante encore, et elle satisfait pleinement une de nos requêtes (cf. *La Maison-Dieu*, n° 26, p. 115 n. 2). On a remplacé, dans le premier paragraphe de l'exhortation, le mot *expectans* par le mot *celebrans*. Il est évident que l'Église n'attend plus la Résurrection. Elle est, au contraire, en train de la célébrer. Autrement, la bénédiction du cierge pascal, son entrée solennelle, l'*Exsultet*, la bénédiction de l'eau baptismale et les baptêmes n'auraient qu'une signification de préparation intellectuelle et morale, alors qu'ils constituent évidemment la célébration même de la Résurrection, ce qui n'empêche pas que cette célébration trouvera son apogée dans la messe.

Pour conclure en quelques mots ces remarques, nous nous réjouissons de voir la Sacrée Congrégation des Rites

si attentive aux désirs des pasteurs. Nous constatons qu'elle a perfectionné sur bien des points de détail l'œuvre déjà si réussie qu'elle avait réalisée l'an dernier, en maintenant concurremment avec une remarquable souplesse les deux principes apparemment contradictoires qui ont inspiré cette œuvre de restauration : fidélité à la tradition et au symbolisme originel, d'une part; souci, d'autre part, de vérité, de logique, et d'adaptation pastorale.

A.-M. Roguet et A.-G. Martimort.

**La Maison-Dieu**

n° 32

à paraître le 20 décembre 1952

sera consacré

au

**Carême**

***Comment la vie paroissiale, les célébrations du Carême, la prédication, doivent-elles préparer la nuit lumineuse de Pâques.***

# Nuit pascale et chant de communion

Le nouveau décret de la Congrégation des Rites, qui prolonge l'expérience de la veillée pascale, apporte quelques modifications. La plus notable est le changement introduit après la communion. Puisque le nouveau décret n'a, lui non plus, rien de définitif, qu'il me soit permis de faire ici quelques réflexions qui pourraient être utiles lors de la rédaction définitive de l'office.

Dans l'office du samedi saint tel qu'il était constitué depuis le moyen âge, on avait intercalé, entre le rite de la communion et l'oraison de postcommunion, un court office de vêpres. Il était évident que cet office n'avait plus de sens une fois la veillée pascale remise à sa place logique et traditionnelle. D'autre part, si on supprimait ces chants, cela créait un vide assez sensible : depuis le *Benedictus* jusqu'à la fin, il n'y aurait plus eu aucune pièce de chant. La Congrégation avait résolu le problème en transformant l'antienne du *Magnificat* en antienne de communion. C'était une solution boiteuse, et la Congrégation l'a reconnu, puisqu'elle vient d'apporter une modification sur ce point.

En effet, l'ancienne *Vespere autem sabbati* n'a rien d'une antienne de communion. Son style musical l'indique assez clairement. Cela n'a pas grande importance; mais cela prouve au moins que cette antienne n'est pas une ancienne communion désaffectée qu'on aurait remise à sa place primitive. Son type de mélodie la classe très nettement parmi les antiennes de l'office.

On peut dire la même chose de son contenu. Il y a, à côté des communions psalmiques, des antiennes qui sont empruntées à l'évangile du jour; mais elles se distinguent par deux caractères : elles se suffisent à elles-mêmes et elles contiennent l'essentiel du message évangélique. Or l'antienne *Vespere* ne possède aucun de ces deux caractères. Elle ne se suffit pas à elle-même, parce qu'elle est le début d'un récit dont on attend vainement la suite. En fait, c'est une antienne de série : on la trouve dans l'antiphonaire de Hartker comme la première d'un groupe de six antien-

nes. Elle est suivie de *Et ecce terrae motus*, *Erat autem*, *Prae timore*, des laudes de Pâques, auxquelles il faut ajouter : *Venite et videte locum ubi positus erat dominus*, et : *Cito euntes dicite discipulis quia surrexit dominus*. Ces six antiennes, prises ensemble, donnent à peu près tout le récit de Matthieu. Mais la priorité de *Vespere autem sabbati* sur les autres est purement chronologique. Si, parmi ces antiennes, il fallait choisir celle qui contient l'essentiel du message évangélique, il est évident que c'est la dernière qui l'emporterait de loin. De fait, l'antiphonaire de Rheinau, qui a ajouté une communion, a choisi précisément ce texte, et à bon droit. Ce qui est essentiel, dans le récit, ce n'est pas le déplacement matinal de Marie-Madeleine, mais le message de l'ange.

La Congrégation a donc eu parfaitement raison de supprimer cette communion qui n'en était pas une, et elle a donné une autre solution au problème : substituer l'office de laudes aux anciennes vêpres, avec la même structure (psaume et cantique évangélique). Cette solution présente de sérieux avantages. Tout d'abord elle permet de terminer l'office par un chant joyeux, ce qui est appréciable. Ensuite, elle résout le problème de l'heure des laudes, surtout pour ceux qui sont astreints à l'office choral.

Inutile de dire que cette solution s'impose et qu'il faut observer les rubriques telles qu'elles sont formulées dans le nouveau décret. Ce qui suit n'est donné qu'à titre de suggestion et soumis au jugement de la Congrégation des Rites, en vue de la rédaction définitive du rituel pascal.

*
* *

Le plus grand inconvénient de la nouvelle organisation, c'est qu'elle laisse sans solution un problème pastoral. La communion des fidèles durera longtemps dans la plupart des paroisses. Les assistants, qui auront été actifs pendant toute la nuit, vont être laissés à eux-mêmes pendant une demi-heure, sinon davantage. Or il y aura là beaucoup de gens qui ne sont pas des piliers d'église et n'ont guère l'habitude de la prière solitaire. Laissés à eux-mêmes, sans aucun soutien, ils vont s'ennuyer. Il ne me paraît pas douteux que les pasteurs, faute de directives, ne trouvent eux-mêmes une solution : ils feront exécuter des chants pendant ce temps-là. Rien, je crois, dans les rubriques ne s'oppose à cette pratique. Mais je crains que ces initiatives ne soient pas toutes également heureuses. Je parierais que, dans mainte paroisse, on sortira, pour la circonstance, le *Panis angelicus* et autres pièces du commun des mariages et premières communions.

Ne vaudrait-il pas mieux que la Congrégation donne elle-même des directives sur ce point?

On m'objectera que la messe de la nuit de Pâques n'a jamais comporté de communion, pas plus que d'introït ni d'offertoire. Il faut donc lui garder ce caractère archaïque et ne pas innover.

Notons tout d'abord que cet excès de purisme risque d'aboutir à un office hybride, où le vide sera comblé, en pratique, par des pièces qui ne s'accordent avec la liturgie pascale ni par leur style musical ni par leur contenu. D'ailleurs, l'introduction de laudes abrégées est elle-même une innovation.

Mais il y a plus grave : ce prétendu purisme n'est en fait qu'un faux archaïsme.

Écartons tout d'abord la parité entre le chant de la communion d'une part, celui de l'introït et de l'offertoire de l'autre. On ne sent pas le besoin d'un introït dans un office qui dure depuis deux heures et qui a été magnifiquement introduit par l'*Exultet*, et pas davantage d'un offertoire, à une messe où il n'y a pas de procession d'offrande. Il est probable d'ailleurs qu'il n'y en a jamais eu ce jour-là. Mais il n'en est pas de même de la communion.

Ici une distinction s'impose entre *antienne* de communion et *chant* de communion. Il s'est produit, au cours des siècles, une inversion des valeurs dont nous sommes victimes.

La communion, telle que nous l'avons actuellement au graduel et au missel, est une antienne; mais qui dit antienne dit chant psalmodique. De fait, les anciens antiphonaires indiquent toujours un psaume après la communion. Seulement ce psaume a été tout simplement omis. Il est facile de comprendre qu'à des messes chantées tardives, où personne ne communiait plus, ce psaume était devenu inutile. L'antienne subsistait à titre d'organe témoin. C'est sa forme mélodique qui l'a probablement préservée de l'oubli.

Cependant, du point de vue logique comme du point de vue chronologique, c'est le psaume qui a la priorité sur l'antienne. Celle-ci n'est qu'un agrément musical du psaume. Elle n'est, le plus souvent, qu'un verset de ce psaume doté d'une forme mélolique qui en rende la répétition moins monotone. Mais l'antienne est logiquement subordonnée au psaume. Réciter les antiennes de matines en sautant les psaumes n'aurait pas grand sens. C'est pourtant ce qui est arrivé pour la communion : le psaume, indiqué encore dans les anciens manuscrits, a disparu. Seule l'antienne subsiste, sous le nom de communion. En fait, c'est un chant de postcommunion.

Si le psaume a la priorité sur l'antienne au point de vue logique, il l'a également au point de vue chronologique. L'existence

de psaumes chantés pendant la communion des fidèles est attestée assez largement dès le IV^e^ et V^e^ siècle, en Orient comme en Occident, pour que l'on considère cet usage comme universel. A cette époque, il n'y avait pas d'antiennes mélodiques, mais il y avait des psaumes de communion. Et ici apparaît le paralogisme des puristes. De l'absence d'antiennes dans les anciens manuscrits, ils concluent à la non-existence du psaume de communion. C'est contraire à toutes les vraisemblances historiques. Maintenir le principe d'une communion de la communauté chrétienne se faisant en silence, au nom de la tradition, ce ne serait pas seulement de l'archéologisme, mais du faux archéologisme.

Comme je l'ai dit, les pasteurs recourront probablement à d'autres chants pour combler la lacune. Mais ne vaudrait-il pas mieux, à tout point de vue, restituer un psaume de communion ?

Certains ont proposé de demander à la Congrégation de pouvoir chanter l'*Alleluia* et le *Laudate* non pas après la communion, mais pendant la communion[1]. La solution serait boiteuse, parce que le *Laudate* est manifestement trop court. On n'aura d'ailleurs pas beaucoup d'embarras pour le choix. Non seulement le *Confitemini* est le psaume pascal par excellence dans toutes les Églises, aussi bien en Orient qu'en Occident, mais de plus c'est celui qui est indiqué par tous les manuscrits de l'antiphonaire pour la communion du dimanche et du lundi de Pâques, et même, dans certains manuscrits, pour toute la semaine.

Il me semble qu'on pourrait demander deux choses : 1) de pouvoir substituer le *Confitemini* au *Laudate*, au moins *ad libitum*; 2) de pouvoir l'exécuter pendant la communion, de telle manière que la dernière partie, avec le *Gloria Patri* et l'antienne, soit répétée quand le prêtre est revenu à l'autel. Il n'est pas nécessaire de chanter sans arrêt pendant une demi-heure. Il faut en tout de la discrétion. On peut alterner les moments de silence avec le chant, comme je l'ai vu faire dans une grande basilique allemande. Le peuple pourrait être associé au psaume par la répétition de l'*Alleluia*, qui est d'exécution très facile.

La chose principale me paraît donc la restitution d'un psaume de communion. Si la Congrégation consentait à nous le rendre, je crois que cela contenterait beaucoup de pasteurs et que ce serait conforme à l'esprit de la tradition.

Une question secondaire est celle du *Benedictus*. Si l'on rend au psaume sa fonction de chant de communion et non plus de suppléance d'un office, le *Benedictus* a-t-il encore sa raison

1. L'*Ordo* 30, 19 (éd. Andrieu III, 457) prescrit le chant des vêpres pendant la communion : « Postea, dum communicant, vesperum dicant. »

d'être ? Je dois avouer que, pour ma part, je le verrais disparaître sans trop de regret. L'innovation s'appuie sur l'analogie des anciennes vêpres du samedi saint. Mais est-ce un précédent bien recommandable ? L'usage s'inspirait du souci de ne pas manquer une seule heure du bréviaire sans allonger la prestation du clergé. C'était une solution de facilité, mais au point de vue liturgique ce n'était guère satisfaisant. L'oraison de postcommunion, rejetée à la fin comme oraison de vêpres ou de laudes, n'est manifestement pas à sa place, et l'idée d'intercaler une heure de l'office dans la messe est en soi assez surprenante.

Ce qui est plus grave, c'est que les laudes elles-mêmes ne sont pas non plus à leur place. Suivant toute la tradition, c'est la prière que l'Église adresse à Dieu au début du jour, quand le soleil se lève. Que l'Église permette de les chanter plus tôt, pour des raisons d'ordre pratique, c'est fort bien. Mais qu'elle les incorpore officiellement dans une messe qui se termine normalement vers une heure du matin, c'est autre chose. Nous entrons de nouveau dans le système des anticipations forcées. La veillée de Pâques est un office de nuit après lequel le nocturne de Pâques n'avait plus guère de sens. Mais les laudes sont une heure du jour et on ne voit pas comment elles sont remplacées par un office qui se termine à une ou deux heures. Si cependant on considère que les laudes se disent depuis longtemps immédiatement après matines et que, par conséquent, la fin de l'office de nuit en tient lieu, est-il nécessaire de l'indiquer par un appendice qui ressemble fort à une *fictio juris* ? Ce ne sont pas de vraies laudes et, d'autre part, c'est un corps étranger dans la messe. La postcommunion est la conclusion de la communion des fidèles et non celle d'un nouvel office compliqué d'un encensement de l'autel et du chœur. C'est pourquoi, personnellement, je souhaiterais voir disparaître le *Benedictus*. Une fois achevé le chant de communion, le prêtre dirait la postcommunion et l'office se terminerait par la bénédiction.

Si cependant la Congrégation jugeait devoir maintenir le *Benedictus*, je me permettrais encore une suggestion. L'antienne *Vespere* a été remplacée par *Et valde mane*. La différence entre les deux n'est guère sensible, puisqu'il s'agit toujours de la même chose, sinon qu'on évite le mot *vespere* qui paraissait choquant. Mais c'est encore la visite des saintes femmes qui est évoquée, sans qu'il soit question de la résurrection. Ne serait-il pas souhaitable que cette unique antienne, à la fin de l'office, nous parle de la résurrection elle-même ? Il est possible que les rédacteurs de l'office aient cherché en vain cette antienne dans nos livres actuels. Mais elle existe dans les manuscrits. C'est celle dont j'ai parlé plus haut : *Cito euntes dicite discipulis quia sur-*

*rexit dominus, alleluia.* Elle est aussi ancienne que les autres, puisqu'elle est attestée en même temps par Hartker et qu'elle a été adaptée comme chant de communion par l'antiphonaire de Rheinau au VIII[e]-IX[e] siècle. Nous avons au moins là l'essentiel du message évangélique.

*
* *

Les curés qui liront ces lignes se diront peut-être que tout cela n'est guère pratique pour eux, puisqu'ils ne sont pas membres de la Congrégation des Rites. Il me semble cependant qu'ils pourraient tirer des considérations précédentes quelques conclusions pratiques.

1) La communion silencieuse ne s'impose pas la nuit de Pâques au nom d'une tradition.

2) La Congrégation n'ayant résolu le problème ni d'une façon positive en prescrivant un chant de communion, ni d'une manière négative en l'interdisant, elle leur laisse la liberté de le résoudre suivant une coutume légitime par des chants appropriés, pourvu que la rubrique concernant les laudes soit observée.

3) Pour le choix de ces chants, il n'y a aucune prescription particulière; mais pour garder la tonalité de l'office et respecter l'esprit de la tradition, ils choisiront des chants qui s'accordent avec la solennité pascale. A ce point de vue, le psaume *Confitemini* a des titres particuliers, non seulement parce que c'est le psaume pascal par excellence, mais parce que c'est celui que les manuscrits désignent comme psaume de communion pour Pâques. Ils pourront y faire participer le peuple soit par la répétition d'un verset, soit par un *Alleluia* intercalé. Ceci est une simple suggestion. Mais si elle était réalisée dans l'une ou l'autre paroisse, le résultat de l'expérience pourrait être communiqué à la Congrégation des Rites, qui a montré une fois de plus, par son nouveau décret, son souci des problèmes pastoraux et son désir de faire de la nuit pascale une liturgie parfaite.

B. Botte, O. S. B.

# CHRONIQUES

## Pour une révision des lectures du Missel

### Simples notes statistiques

On sait quel souci l'Église primitive a eu de donner aux fidèles et aux catéchumènes assemblés pour la synaxe un enseignement tiré des Écritures : les lectionnaires et les évangéliaires témoignent du soin qu'avaient les Églises de distribuer au long de l'année ces leçons. C'est au XVI^e^ siècle qu'a été fixé le choix des épîtres et des évangiles du Missel romain. Il est difficile d'y trouver un plan réfléchi. S'il demeure que l'Église romaine attache en principe une grande importance à l'enseignement qu'elle puise dans les textes inspirés de l'Ancien et du Nouveau Testament, en fait il saute aux yeux que notre lectionnaire et notre évangéliaire actuels exigent une révision sérieuse tant ils ont souffert des accidents de l'histoire, et par conséquent trahissent leur destinée.

Nulle part l'invasion du Sanctoral n'a produit de plus fâcheux effets, non seulement en troublant gravement la *lectio continua*, mais en imposant un choix de péricopes fort mal appropriées aux fins majeures de la liturgie.

Le relevé suivant, portant sur une moyenne de près de trois cents messes inscrites au Missel romain[1], caractérise nettement la situation.

1. Nous n'avons pas tenu compte évidemment des Propres particuliers ni des messes votives.

Sanctoral. Épîtres.

*Ancien Testament*

| Livres | Nombre des lectures | Péricopes utilisées |
|---|---|---|
| Ecclésiastique | 63 | 10 |
| Sagesse | 39 | 8 |
| Proverbes | 11 | 2 |
| Isaïe | 4 | 4 |
| Ezéchiel | 2 | 1 |
| Jérémie | 2 | 2 |
| Malachie | 1 | 1 |
| Daniel | 1 | 1 |
| Judith | 2 | 1 |
| Cantique | 3 | 2 |
| Genèse | 1 | 1 |
| Exode | 1 | 1 |
| Tobie | 1 | 1 |
| II Macch. | 1 | 1 |

Ce qui ne fait que trente-six péricopes pour cent trente-deux lectures.

*Nouveau Testament*

| Livres | Nombre des lectures | Péricopes utilisées |
|---|---|---|
| I Cor. | 17 | 9 |
| II Cor., | 22 | 6 |
| Rom. | 4 | 4 |
| Ephés. | 1 | 1 |
| Colos. | 1 | 1 |
| Gal. | 3 | 2 |
| Philip. | 7 | 3 |
| I Thes. | 2 | 2 |
| I Tim. | 3 | 3 |
| II Tim. | 30 | 4 |
| Hébr. | 23 | 6 |
| I Petri | 8 | 4 |
| II Petri | 1 | 1 |
| I Joan. | 1 | 2 |
| Jacques | 9 | 3 |
| Jude | 1 | 1 |
| Actes | 10 | 9 |
| Apocalypse | 11 | 8 |

Soient donc soixante-neuf péricopes pour cent cinquante-quatre lectures.

La comparaison et l'examen de ces deux tableaux montrent que, pour les Épîtres, le Missel fait la part sensiblement égale entre l'Ancien (cent trente-deux) et le Nouveau Testament (cent cinquante-six) (saint Paul à lui seul est lu cent quatorze fois). Mais il est incontestable que les textes moralisants l'emportent de beaucoup. Les Sapientiaux sont lus cent treize fois. Les Prophètes ne le sont que dix fois! C'est toujours l'éloge du Juste avec en tête le *Beatus vir qui inventus est sine macula...*, le *Stabunt Justi...*, le *Justum deduxit...*, *le Mulierem fortem*, etc.

Dans saint Paul même, c'est le : *Qui gloriatur* (onze), le *Memor esto* (onze), et le *Testificor... sobrius esto...*, de II Tim., lu dix-sept fois!

Quant aux Évangiles, sur près de trois cents lectures, Marc ne paraît que quatre fois, Jean trente-huit; mais Luc cent onze et Matthieu cent quarante-deux fois! Or ce sont toujours les discours de portée morale qui reviennent : *Attendite a fermento pharisaeorum...*, *Si quis... non odit patrem...*, *Sint lumbi vestri...*, *Vos estis Sal...*, *Simile est regnum cœlorum thesauro...*, *Si quis vult venire...*, la parabole des talents, celle des dix vierges. La prédominance écrasante du premier Évangile est significative.

Si du Sanctoral on passe au Temporal, le contraste s'affirme sur toute la ligne.

TEMPORAL. ÉPÎTRES.

Aux Épîtres, ce sont les Prophètes qui reprennent (cinquante-six) l'avantage sur les Sapientiaux presque éliminés (trois).

| LIVRES | NOMBRE DES LECTURES | PÉRICOPES UTILISÉES |
|---|---|---|
| Isaïe | 26 | 18 |
| Ezéchiel | 6 | 5 |
| Jérémie | 5 | 5 |
| Daniel | 9 | 6 |
| Joël | 3 | 3 |
| Baruch | 2 | 2 |
| Zacharie | 1 | 1 |
| Jonas | 2 | 1 |
| Michée | 1 | 1 |
| Osée | 1 | 1 |

Soient quarante-trois péricopes pour cinquante-six lectures.

Les autres livres sont plus rarement lus (trente-neuf).

| Livres | Nombre des lectures | Péricopes utilisées |
|---|---|---|
| Genèse | 5 | 8 |
| Exode | 8 | 6 |
| Deutér. | 8 | 5 |
| Nombres | 1 | 1 |
| Lévitique | 4 | 4 |
| Ecclésiastique | 3 | 2 |
| Rois | 7 | 7 |
| Esther | 1 | 1 |
| Esdras | 1 | 1 |
| II Macch. | 1 | 1 |

Soient trente-six péricopes pour trente-neuf lectures.

Quant au Nouveau Testament, ce sont les Épîtres de saint Paul qui l'emportent de beaucoup (soixante-huit) sur les autres (I Pet. : huit; I Jean : trois; Jac. : trois), ainsi que sur les Actes (quinze) et l'Apocalypse (deux).

L'Évangéliaire est également significatif : si Marc est toujours le moins lu (sept), Luc ne l'est plus que quarante fois; et Jean l'emporte cette fois (soixante-quatorze) sur Matthieu (cinquante-huit).

Par ailleurs, les lectures du Temporal sont beaucoup plus variées que celles du Sanctoral. Sauf deux cas d'octave (Épiphanie et Corps du Christ), les textes ne sont presque jamais lus plusieurs fois; alors qu'au Sanctoral le *Beatus vir* (Eccli., xxxi, 8) est relu quinze fois dans l'année, l'*Ecce Sacerdos* (Eccli., xliv, 16) dix fois; le *Stabunt justi* (Sap., v, 1) douze fois; le *Justum deduxit* (Sap., x, 10) dix fois; le *Mulierem fortem* (Prov., xxxi, 10) neuf fois. Et pour le Nouveau Testament : le *Qui gloriatur* (II Cor., x, 17) onze fois; le *Testificor* (II Tim., iv, 1) dix-sept fois; le *Rememoramini* (Heb., x, 32) douze fois; le *Sint lumbi vestri* (Luc, xii, 35) seize fois; le *Simile est regnum cœlorum thesauro* (Mt., xiii, 44) quinze fois; le *Secuti sumus Te* (Mt., xix, 27) treize fois; la parabole des talents (Mt., xxv, 14) quatorze fois; et celle des dix vierges (Mt., xxv, 1) seize fois. Et on ne parle pas des innombrables messes de *Requiem* qui, pour tant de prêtres, répètent trente, cinquante fois et plus dans l'année le *Scribe* : *Beati mortui* (Apoc., xiv, 13), et *l'Ego sum panis*, si beau, il est vrai, de Jean, vi, 51-55.

On donnerait à cette accumulation de redites un caractère

encore plus fâcheux si l'on supputait *les textes majeurs de l'Ancien et du Nouveau Testament qui ne sont jamais lus aux fidèles*, évincés qu'ils sont par ces répétitions des mêmes péricopes!

De ce coup d'œil rapide sur notre Missel romain il apparaît combien il importe de rendre au Temporal sa prééminence sur un Sanctoral qui se répète sans cesse et qui laisse si fâcheusement les mystères au second plan pour faire passer l'enseignement moralisant au premier.

De toutes parts s'accentue un retour aux sources bibliques, dont les fidèles et les clercs ont repris le goût. Mais on a fort bien remarqué que, si la lecture et l'étude de la Bible hors du sanctuaire sont fécondes, la lecture liturgique est chargée d'une grâce sacrale du plus haut prix puisque faite : 1° à l'assemblée des chrétiens; 2° au cours du mystère eucharistique; 3° normalement éclairée par l'homélie du pasteur.

C'est un des points de contact privilégiés entre liturgie et Écriture Sainte, entre mouvement biblique et mouvement liturgique. Il n'est pas contestable que la réforme du Missel, promise il y a bientôt cinquante ans par le bienheureux Pie X, devra se préoccuper au premier chef de la refonte profonde du lectionnaire et de l'évangéliaire, pour apporter aux fidèles, avec le pain eucharistique, le pain de la Parole de Dieu.

Paul Doncoeur.

# A propos de quelques innovations liturgiques

Sous ce titre, l'*Ami du Clergé* du 14 février 1952, pp. 97-98, publie un éditorial, signé des initiales de Mgr Catherinet, son directeur, et contenant un résumé et un commentaire de *Consultationes* parues en latin sous la signature E. C.-V. dans les *Ephemerides liturgicæ*, t. LXV, 1951, pp. 268-270. Remarquons tout de suite qu'on doit faire une grande différence entre l'article de Mgr Catherinet et les réponses du consulteur anonyme qui, presque dans chaque fascicule de l'*Ami du Clergé*, étale son étroitesse rubricale, parfois l'inintelligence des questions posées et toujours sa futilité [1]. Par parenthèse, c'est rendre service à la cause des rubriques que de flétrir la méthode de tels rubricistes : loin de donner aux prêtres le sens de l'obéissance à l'Église et l'amour des lois liturgiques, ils les ridiculisent par leurs interprétations. Déjà, Dom Lambert Beauduin est intervenu ici même pour s'en plaindre [2]; je compte moi-même y revenir dans quelque temps et m'en expliquer plus à fond.

Tout au contraire, Mgr Catherinet tient à souligner le caractère profondément apostolique et le sens traditionnel du mouvement liturgique actuel; il analyse l'angoisse « des pasteurs d'âmes qui déplorent que la nourriture surnaturelle présentée par la liturgie... ne soit plus assimilée par de très nombreux assistants qui ne comprennent ni le sens des paroles latines ni le symbolisme des cérémonies, et qui restent entièrement passifs pendant que le rite sacré se déroule devant eux »; il met en valeur le rôle des érudits qui, par leurs travaux historiques, proposent souvent des « suggestions dont la mise en pratique pourrait correspondre aux désirs si vivement ressentis par les prêtres ayant charge d'âmes »; il montre comment « l'Église a donné en France une substantielle satisfaction aux premiers par la publication du rituel bilingue; aux seconds elle en a donné une, valable pour le monde entier, par l'adoption du rite nouveau de la célébration du samedi saint ». Enfin, et ceci me paraît encore plus remarquable, Mgr Catherinet donne la solution décisive de tous les problèmes de pastorale liturgique :

> Que doivent donc faire le prêtre de paroisse, le religieux prêchant une mission, etc., qui jugent souhaitable pour leur ministère une modification ou une tolérance liturgique ? Ils doivent en référer à leur évêque et s'en tenir à ses décisions...

1. Qu'on lise, par exemple, les deux consultations du 22 novembre 1951, p. 720, et du 14 février 1952, p. 107, sur la question de savoir « s'il est liturgique de laisser le missel au milieu de l'autel même en dehors de la messe ».

2. *La Maison-Dieu*, n° 17, pp. 127-130.

Cette phrase devrait être méditée par tous. C'est à l'évêque qu'on doit en référer, et non pas aux rubricistes, car les rubricistes étudient, sans aucun mandat ni garantie, le droit écrit, tandis que les Ordinaires sont responsables devant Dieu de leur charge des âmes; même dans les cas où ils n'ont pas — ou n'ont plus dans le cadre de la législation moderne — le pouvoir de légiférer, ils ont « le devoir de veiller à la bonne exécution » des lois, à la suppression des abus, à l'appréciation des coutumes; ils sont en contact avec le Pontife romain, et avec les dicastères qui, sous le nom du pape, exercent l'autorité législative; ils soumettent à Rome leurs difficultés, en reçoivent des réponses, indults, autorisations. C'est donc à l'évêque qu'il faut en référer et non aux consulteurs qui écrivent dans les périodiques. Et lorsque l'évêque a pris une décision, il faut s'y tenir au lieu de chercher à lui faire échec par des polémiques, ou même par d'irrégulières démarches auprès des Congrégations romaines accompagnées de tendancieux commentaires : ce désordre, hélas ! n'est pas chimérique. Nous devons une grande reconnaissance au directeur de l'*Ami du Clergé* pour l'énergie avec laquelle il coupe court à tous les abus possibles, tant des partisans de la pastorale liturgique que de ses détracteurs. Avec joie je souscris à la phrase finale de l'article, qui est comme notre charte :

> Le « mouvement liturgique », si louable en soi et déjà si fécond en résultats surnaturels, évitera les écueils et conduira à des réalisations plus excellentes s'il se maintient, *en pratique*, dans une subordination complète et filiale à l'égard des évêques et par eux à l'égard du Saint-Siège qui, pour le culte comme pour la foi, reste le régulateur suprême de la vie de l'Église.

Je dois faire cependant deux remarques importantes. La première vise la manière dont Mgr Catherinet introduit les *Consultationes* qu'il rapporte des *Ephemerides* : il laisserait entendre que c'est comme une réponse officieuse de la Congrégation des Rites (« dans les *Ephemerides liturgicae*, la revue romaine universellement appréciée dont on sait les attaches avec la Sacrée Congrégation des Rites, on trouve plusieurs consultations... »), alors qu'il s'agit d'une opinion qui n'engage d'autre responsabilité que celle de son auteur, et qui n'a d'autorité que celle des arguments qui la fondent. Ceci est très important à retenir : nous obéissons à une décision du législateur, promulguée suivant les formes, parce qu'il est le législateur, et non pas à cause des motifs qu'il invoque : c'est à l'Église que nous nous soumettons *propter Deum*, non à des raisons humaines. Au contraire, l'interprétation privée doit être discutée librement : on est convaincu par ses preuves, ou on les rejette; dans le doute de droit, la probabilité d'une opinion permet de la suivre, mais ne l'impose pas. Les *Consultationes* des *Ephemerides* ne peuvent rien modifier au droit liturgique, elles laissent les questions qu'elles traitent dans le même état juridique où elles se trouvaient jusque-là.

La seconde remarque est plus sérieuse encore. « Les questions, dit Mgr Catherinet, sont posées à l'occasion de certaines assertions récentes d'une revue française. Celle-ci n'est pas nommée; nous imite-

rons cette réserve de la revue romaine. » Réserve très regrettable : tout le monde comprend aussitôt qu'il doit s'agir de *La Maison-Dieu*. Or, les *Consultationes* visent non pas des articles dus aux directeurs ou collaborateurs de notre revue, mais bien le texte que nous avons publié dans *La Maison-Dieu*, n° 25, 1951, p. 124. En effet, les *Ephemerides* attribuent à un périodique français deux « assertions » :

> In quadam ephemeride gallica instatur, ut in Missa solemni, subdiaconus epistolam jam latine ab ipso cantatam, statim voce clara gallice legat...
> Si quod SSmo Sacramento motetum elevationem subsecuturum est, daturne tunc, prout in dicta ephemeride asseritur, facultas versum « Benedictus qui venit » concinendi ante elevationem.

Sauf erreur, ces deux assertions ne peuvent être trouvées ensemble, dans toute la collection de *La Maison-Dieu*, qu'à la référence ci-dessus indiquée, où nous reproduisons, d'après une *Semaine religieuse*, les remarques envoyées à ses prêtres par l'évêque d'un diocèse. D'ailleurs, passons sur le *Benedictus*[3] et concédons qu'il ne s'agit pas d'une ordonnance épiscopale proprement dite. Il reste que la consultation romaine, en son ensemble, vise des usages qui ont fait l'objet des directives de plusieurs Ordinaires des lieux et qui se pratiquent avec leur approbation expresse. C'est donc le cas d'appliquer le principe si sagement proposé par Mgr Catherinet : « en référer à leur évêque et s'en tenir à ses décisions ».

Au point qu'il ne serait pas nécessaire de discuter les *Consultationes* elles-mêmes, sauf à faire remarquer que celui qui les a rédigées, n'ayant pas ignoré la provenance exacte du texte qu'il réfute[4], mérite d'être blâmé sans ménagements. « L'Ordinaire, précisait Mgr Catherinet, en matière liturgique, n'a pas à prendre *proprio marte* (comme disent les documents cités par les *Ephemerides liturgicae*) des décisions définitoires sur des points douteux; mais il peut avoir reçu des autorisations, des indults; il peut s'éclairer en posant des questions à la Sacrée Congrégation des Rites. » De tout cela, l'auteur des *Consultationes* n'a aucun souci : il est trop préoccupé d'extirper des abus liturgiques pour se rappeler que les papes ont toujours recommandé le respect des évêques, pasteurs de droit divin *in partem sollicitudinis*.

Et quels abus ? Il s'agit de ce que j'ai appelé les « monitions diaconales », de la lecture bilingue de l'épître par le sous-diacre, de la lecture de l'épître en langue vulgaire à la messe chantée sans ministres, et du *Benedictus* avant l'élévation. Excluons toujours ce dernier point. Le reste a fait l'objet d'un article signé de moi dans *La Maison-Dieu*[5], où j'explique que ce sont des structures authentiquement

3. Sur ce point particulier qui fait l'objet de la troisième question posée dans les *Ephemerides*, voir ce que j'ai écrit dans le *Bulletin de l'Association du C.P.L.*, n° 9, novembre 1951, pp. 3-4.

4. Question 4 : « Quatenus vero negative ad secundum et tertium dubium, tamen usus ibi memoratos ordinarius loci permitterene potest. »

5. N° 17, pp. 110-121. — Voir aussi *Bulletin de l'Association du C.P.L.*, n° 8.

liturgiques, et non pas des « éléments de paraliturgie au milieu du déroulement des rites sacrés », comme semblerait le craindre Mgr Catherinet. Impliquent-elles « une modification quelconque des lois liturgiques actuelles » que seul le législateur peut autoriser ? Je ne l'ai pas cru, sur la foi des autorités que je citais; je le crois encore moins après avoir pris connaissance des arguments du collaborateur des *Ephemerides*. Au sujet du Concile de Trente, session XXII, chapitre VIII, il s'étonne qu'on puisse proposer une autre interprétation que celle « *hactenus universalem* » qui ne voit dans ce texte autre chose que l'homélie située par les rubriques entre l'évangile et le *Credo* : c'est que cette interprétation, moins universelle qu'il ne le croit, répond mal au contexte historique du concile que les publications encore récentes de la *Görresgesellschaft* nous ont révélé [6]. Si le rubriciste des *Ephemerides* condamne la lecture par le sous-diacre de l'épître en langue vulgaire, après le chant latin, c'est pour deux raisons : l'une tirée de la rubrique (*epistola cantata, subdiaconus facit iterum genuflexionem altari in medio* : il n'y a donc pas la place de la lecture en langue vulgaire), l'autre du fait que, la langue latine étant la langue de l'Église romaine, les ministres sacrés ne peuvent en utiliser une autre dans la célébration solennelle des fonctions liturgiques; je demande alors si l'évêque doit faire l'homélie en latin quand il pontifie dans sa cathédrale ! Et, chose curieuse, le consulteur ne souffle mot de la lecture de l'évangile : c'est parce qu'il sait que, sur ce point, l'usage universel et multiséculaire vient démentir tous ses raisonnements.

... J'aurais préféré garder le silence : dans le feu de la polémique, on peut si facilement perdre le respect de contradicteurs qui sont nos frères et qu'anime le seul amour de l'Église, de son culte et de ses lois ! Mais je ne puis oublier la gravité de la situation pastorale, l'angoisse qui étreint tant d'apôtres travaillant dans des milieux déchristianisés, et cette « apostasie des masses » dont le pape Pie XI nous a donné la hantise. Jamais le bien ne pourra se faire en dehors de la fidélité à l'Église, une fidélité filiale de tous les instants, au moindre détail. Mais cette fidélité n'est pas à confondre avec les interprétations littérales des rubricistes, surtout quand la lettre tourne le dos à l'esprit : il suffirait, pour éviter leur vindicte, de supprimer les offices solennels et de donner libre cours à des prières pendant la messe privée. Comme au temps du Concile de Trente, « les brebis du Christ ont faim ». C'est ce qu'ont compris les évêques qui, un peu partout, pourvoient à leur nourriture par les moyens qu'ils jugent bons et dont ils assument la responsabilité.

AIMÉ-GEORGES MARTIMORT.

6. Voir mon article de *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 46-50; voir H. SCHMIDT, *Liturgie et langue vulgaire*, Rome, 1950, pp. 95-198 : ce dernier ouvrage, que *La Maison-Dieu* doit recenser prochainement, fait l'objet d'un compte rendu dans le même numéro des *Ephemerides*.

# A propos de la parution d'une nouvelle liturgie de l'Église luthérienne en France

L'Église luthérienne connaît dans le monde entier un véritable renouveau liturgique. A vrai dire, cette Église a toujours possédé un certain sens liturgique et un profond attachement envers les trésors de la tradition chrétienne antérieure à la grande séparation du XVI[e] siècle. Ce qui caractérise, en effet, la Réformation luthérienne dans le domaine liturgique, c'est que le Réformateur, Luther, aimait la liturgie, les formes, la musique, le chant grégorien, et sa théologie sacramentelle maintenait fermement la réalité de la présence divine dans la vie cultuelle. Ce n'est qu'avec beaucoup d'hésitations qu'il se permit de faire des changements à l'ordre liturgique en usage de son temps. Il suffit de se reporter à la *Formula Missae* (1523) et à la *Deutsche Messe* (1526) pour voir avec quel soin il maintient l'essentiel du service divin.

En France, il y a deux Églises luthériennes : la plus importante (plus de deux cent quarante mille fidèles) est l'*Église de la Confession d'Augsbourg, d'Alsace et de Lorraine*, encore concordataire; la seconde, séparée de la première depuis le traité de Francfort en 1871, est l'*Église évangélique luthérienne de France* qui compte deux centres : Paris et la région de Montbéliard. En Alsace, il y a une grande variété liturgique : les paroisses très luthériennes ont une riche liturgie, celles qui ont subi l'influence réformée en ont une très élémentaire. Dans l'ensemble, on peut dire qu'en France le retour à la liturgie est moins avancé qu'ailleurs chez les luthériens, par suite des préjugés « anticatholiques » vis-à-vis des formes et de la tradition, entretenus constamment par les influences et le voisinage des autres Églises protestantes, de type calviniste ou zwinglien.

Aussi la parution de la liturgie *officielle* de l'Église évangélique luthérienne de France[1] est un événement pour les amis de la rénovation liturgique. Depuis quelque temps, le livre de liturgie de l'Église évangélique luthérienne était épuisé. Il ne correspondait d'ailleurs plus dans plusieurs de ses parties aux besoins actuels et aussi à quelques améliorations « officieuses » apportées dans plusieurs paroisses.

Les Commissions de liturgie des deux inspections ecclésiastiques de Paris et de Montbéliard se sont mis à l'œuvre, et le premier résultat

1. *Liturgie de l'Église évangélique luthérienne de France*. Cahors, Imprimerie typographique Coueslant, 1951 (92 pp., 24 × 15).

de leurs travaux conjoints et coordonnés est ce premier fascicule qui contient la *Liturgie des services ordinaires du dimanche et des jours de fêtes.*

En tête de cette liturgie, après une préface, se trouvent les *Ordres du service divin.* Il y en a deux. Ils ont ceci de commun que, dans tous les deux, la célébration de l'Eucharistie y a été insérée. En effet, la préface de la liturgie affirme que la préoccupation qui domine ce texte, c'est « l'unité entendue dans son sens le plus grand, car elle signifie d'abord l'union de l'Église avec son Seigneur. C'est pourquoi la célébration de la sainte Cène a été inscrite dans le culte normal d'une communauté, souhaitant que le jour vienne où la communauté désirera que tel en effet soit son culte régulier ». Soulignons que ce souhait est déjà une réalité dans plusieurs paroisses où la sainte Cène fait partie intégrante du service divin et est célébrée au moins tous les quinze jours. Les deux ordres du service divin ont chacun leur physionomie propre, tout en conservant une certaine unité. Ils correspondent, en effet, à l'esprit liturgique des deux inspections : celle de Montbéliard ayant toujours été moins sensible au mouvement liturgique par suite des influences réformées calvinistes ou zwingliennes qu'elle a subies dans le passé, tandis que Paris a toujours été de l'avant dans cette voie. Le premier ordre de service est beaucoup moins riche en répons à cause de cela. Ainsi, aucun répons traditionnel (*Alleluia, Laus tibi...*) ne figure entre les lectures de l'Écriture sainte. La confession de la foi (*Credo*) est placée après la prédication, alors que généralement, dans l'Église luthérienne, elle figure avant celle-ci. Peut-être est-ce par souci de revenir à la tradition liturgique primitive, où la récitation du Symbole était placée après la prédication, les catéchumènes ayant été renvoyés. Mais alors, ce souci de revenir à la tradition primitive aurait dû conduire les auteurs de cet ordre liturgique à mettre l'introït à sa place normale, après la confession des péchés. Le second ordre de service, plus riche, comporte plus de répons. Exception faite de la place de l'introït, *il correspond à l'ordre normal de la messe romaine.* Mais, là encore, le *Credo* est maintenu avant la prédication. A signaler la réintroduction de la lecture de l'Ancien Testament avant l'épître et l'évangile, et le graduel (verset de psaume), qui pourra suivre cette lecture.

Les textes de cette liturgie comprennent les anciens textes soigneusement revus et des textes nouveaux qui ont été introduits. Les *Invocations* sont suivies des *Introïts* traditionnels pour chaque dimanche et fêtes de l'année liturgique. Les erreurs de la liturgie précédente ont été corrigées.

Les *Confessions des péchés* (prononcées par l'officiant au nom du peuple chrétien) sont au nombre imposant de douze. On y retrouve les textes traditionnels dans une langue compréhensible, en particulier une magnifique confession des péchés pour la communion, d'après Luther et la liturgie du Wurtemberg de 1569, puis celle du Prayer Book, anglican. A signaler l'introduction d'une belle confession des péchés, d'après un texte de saint Ephrem, qui fait oublier certains textes d'origine moderne dont il faut souhaiter la disparition. Les *Promesses de grâce* (verset biblique) pour introduire l'absolution

les jours où l'Eucharistie n'est pas célébrée sont nombreuses : une pour chaque dimanche de l'année liturgique. Les *Formules d'absolution* sont au nombre de cinq. Il faut regretter que la formule d'absolution de l'ancienne liturgie : « Et moi, comme ministre ordonné de l'Église... », formule qui remonte à 1559, ait été modifiée. On sent là la crainte du cléricalisme toujours si vivante dans les milieux protestants. La formule en usage dans l'Église romaine : « Que le Seigneur tout-puissant et miséricordieux vous accorde le pardon, l'absolution et la rémission de vos péchés. Amen », a été introduite.

Les *Collectes* pour chaque dimanche et fête ont été révisées d'après les textes latins originaux : on sait combien il est difficile de rendre en français ces antiques prières. Les textes de la nouvelle liturgie sont un très net progrès sur les traductions antérieures.

Les *Confessions de la foi* comprennent, outre le *Symbole des Apôtres*, celui de *Nicée-Constantinople*, qui a droit de cité dans la liturgie d'une Église dont la Confession de foi, celle d'Augsbourg, affirme la volonté de fidélité des évangéliques aux symboles œcuméniques.

La *Prière d'offrande* qui accompagne la déposition des bourses où les fidèles ont remis leurs dons a été améliorée et allégée de certaines images maladroites.

Pour l'*Eucharistie*, il y a trois *Préfaces* et les *Préfaces propres*; on a ajouté la Préface de l'Avent, qui ne figurait pas dans la liturgie précédente. Dans l'*Institution de la sainte Cène*, il faut se réjouir de la réintroduction de l'Épiclèse avant les paroles d'institution : « Envoie ton Saint-Esprit afin que ce pain et ce vin soient pour nous la vraie communion au Corps et au Sang de ton Fils bien-aimé, Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Mentionnons également l'introduction de la *Prière d'humble accès* : « Seigneur, je ne suis pas digne... »

Les *Prières après la communion*, au nombre de quatre, comprennent une prière de Luther, deux prières d'origine orientale, tirées de la liturgie de saint Basile et de celle de saint Jean Chrysostome, enfin la prière de l'édition précédente.

Quand l'Eucharistie n'est pas célébrée, après l'offrande on trouve les *Prières pour tous les temps*. Là encore les textes sont abondants, mais de valeur très inégale. En effet, si on retrouve deux des textes de la liturgie précédente, revus et améliorés, il s'y ajoute des textes de saint Basile, de la liturgie de l'Église de Suède, de Clément de Rome, de William Laud, archevêque de Cantorbéry. Mais il faut regretter l'introduction de certains textes. Ceux qui ne les aiment pas pourront s'en passer, puisqu'ils ont le choix entre les différentes prières qui figurent à cette rubrique.

Les *Formules de bénédictions*, le *Te Deum*, les *Litanies*, terminent ce premier fascicule.

La préface nous annonce que le Synode général de l'Église évangélique luthérienne de France a décidé que ce texte serait mis à l'essai pendant une année. Souhaitons qu'à l'essai, et en particulier à la lecture à haute voix, certaines imperfections puissent être corrigées.

Certes, ceux qui sont à la pointe du mouvement liturgique dans l'Église luthérienne souhaitent de nouveaux enrichissements et une

plus grande liberté dans les attitudes, les signes, la psalmodie. Mais ils doivent se réjouir des enrichissements de la nouvelle liturgie, qui rend ainsi officiel ce qui était depuis plusieurs années réalisé dans certaines paroisses.

Ils voient également, dans ce progrès, la volonté de rendre à la communion fréquente la place qu'elle aurait toujours dû avoir dans l'Église luthérienne et la possibilité de mieux comprendre l'importance considérable occupée par la liturgie chez leurs frères de l'Église romaine et de l'Église orthodoxe.

Pasteur P. Rigal.

## Session du C.P.L.

Sainte-Geneviève de Versailles

10-11-12 septembre 1952

# Le Baptême, entrée dans le peuple de Dieu

# DIRECTIVES DE L'ÉGLISE

## Conclusions de S. Exc. Mgr Paul Richaud, archevêque de Bordeaux, après la Session liturgique diocésaine

(15-25 novembre 1951)

*Extrait de l'*Aquitaine *du 25-1-52*

*La* Commission d'Action liturgique *s'est réunie, le vendredi 18 janvier, sous la présidence de Mgr l'Archevêque, et, à la suite de la Session liturgique de novembre, a pris les conclusions suivantes.*

I. — *La vie liturgique doit être comprise* comme l'hommage officiel de louange et de sacrifice que le peuple des fidèles, consacrés à Dieu par le baptême, rend à la Sainte Trinité en Jésus-Christ, par le sacerdoce de l'Église. C'est l'action communautaire de toute l'Église. C'est la mise en œuvre, chez chaque chrétien, de tous les mystères vécus par le Christ. C'est la grande animation de charité.

II. — *La vie liturgique est conditionnée* par l'observation fidèle des règles rituelles, mais elle *dépasse tout formalisme et ne consiste pas seulement dans l'organisation de cérémonies impressionnantes.* Elle suppose que les fidèles qui assistent aux offices, participent du fond de l'âme aux mystères célébrés, qu'ils en sont instruits et qu'ils s'associent aux mouvements, aux prières et aux chants de l'assemblée.

Conformément à la circulaire de S. Exc. Mgr Feltin, en date du 1er mai 1948, *sont donc formellement* interdits les concerts spirituels ou récitals qui ont lieu pendant la messe et qui sont annoncés comme tels dans la presse. Seuls peuvent être admis les concerts spirituels, récitals ou auditions qui ont lieu en dehors de la messe, le Saint-Sacrement n'étant pas au tabernacle.

III. — La vie liturgique a pour *base* le baptême et pour *centre* le Mystère pascal, renouvelé à la messe et dans la célébration du dimanche.

IV. — Il est donc souverainement important :

a) *Dans la préparation des adultes* au baptême, de leur faire bien saisir que le baptême les fait entrer dans la vie du Christ et dans le grand courant surnaturel de l'Église, lequel trouve sa source et son expression dans la liturgie sacrée;

b) *Dans la formation des enfants au catéchisme*, de leur faire prendre conscience de leur qualité d'enfants de Dieu et de membres du Corps mystique. On insistera sur le don de la foi et de la vie de la grâce qu'ils ont reçu. On leur montrera la nécessité de correspondre à ce rôle et à ce don par une

dignité de vie permanente et par la participation aux offices liturgiques, dont on cherchera à leur donner l'intelligence et le goût. C'est ainsi qu'ils pourront tenir leur place dans la voie où la bonté du Seigneur les a engagés. On les habituera à rendre progressivement cet engagement plus conscient et plus résolu, à l'occasion de tous leurs actes religieux, et spécialement lors de leur confirmation et de leur communion solennelle.

V. — Les prêtres considéreront comme primordial dans leur ministère, de disposer les fidèles à la fête de *Pâques*. Telle est la raison d'être du *Carême*, temps où tous doivent se renouveler dans leur formation chrétienne en se dégageant de leurs péchés et en les expiant par des pénitences appropriées, même en dehors du jeûne et de l'abstinence dont on peut se trouver dispensé; en s'instruisant d'une façon plus précise, à la lecture de la Bible et par l'audition de la Parole de Dieu, des grandes vérités et des grandes obligations chrétiennes; en se préparant aux solennités liturgiques du Triduum pascal dont on se fera un véritable but.

A cet effet, les prônes du dimanche et les instructions qui pourraient être données en dehors s'inspireront des textes liturgiques de ce temps de Carême.

La *Vigile pascale*, telle qu'elle a été concédée récemment, sera réalisée quand on aura le nombre d'officiants et de clercs voulus pour la célébrer avec décence et utilité. On aura pris soin d'y exercer soigneusement tous ceux qui doivent prendre une part directe à la cérémonie. Les fidèles auront été instruits à plusieurs reprises de l'ordonnance des rites, de leur signification, de la part qu'ils doivent y prendre, des conséquences pratiques qu'une telle participation doit entraîner dans leur vie.

VI. — *La messe, qui est pour le prêtre sa grande Action*, et non pas un exercice spirituel parmi les autres, doit être aussi *sa grande préoccupation pastorale*.

Il l'accomplit au nom du Christ et pour l'Église. Elle ne le dispense pas des autres actes de piété qui ne feront que l'y disposer davantage. Elle a pour cadre normal, la récitation de l'office divin, qui sert en même temps de cadre à sa vie journalière.

Les prêtres, qui sont chargés d'une église ou d'une chapelle, mettront tous leurs soins à ce que l'autel, les linges et les vases sacrés, le tabernacle, les abords de l'autel, sa décoration soient en pleine conformité avec les prescriptions liturgiques et dans un état de propreté impeccable. Ils veilleront à ce que l'ornementation ne soit pas trop chargée.

Il est rappelé qu'on ne peut célébrer la sainte messe sans allumer *deux* cierges de cire, toutes les autres concessions ayant été supprimées, et qu'une lampe, au besoin de lumière électrique, doit être allumée en permanence près du tabernacle où réside le Saint-Sacrement.

VII. — La vraie messe paroissiale est la *messe solennelle* ou chantée. Quand l'évêque célèbre lui-même, la messe pontificale est alors la messe par excellence à laquelle toutes les autres se réfèrent.

A la messe solennelle, les fidèles participent activement au saint Sacrifice :

*a*) Par les réponses de la communauté qui doit chanter *Amen* à la fin des oraisons et du canon, les répons du dialogue de la préface, *Et cum spiritu tuo* en réponse au souhait du prêtre ou du diacre, *Gloria tibi domine* avant l'Évangile, *Deo gratias* après l'*Ite, missa est*;

*b*) Par les chants communs : *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei.*

La Commission de musique sacrée donnera des précisions à ce sujet, comme pour l'exécution des morceaux par les chorales.

A la messe chantée, il est permis au sous-diacre et au diacre de lire en français, après le chant en latin, les textes de l'épître et de l'évangile. Aux

messes chantées sans ministres sacrés, l'épître peut être lue en français par un lecteur, pendant que le prêtre la récite en latin.

Si quelqu'un explique les cérémonies, le commentaire doit être bref et ne jamais faire attendre le célébrant. On aura soin de ne pas parler, pendant que le prêtre chante. On se bornera à annoncer les actes les plus importants, comme la consécration, par exemple, qu'on cherchera plutôt à entourer de silence.

VIII. — L'usage de la *messe dialoguée* est admis et même à développer dans les paroisses, communautés et institutions, pour rendre plus active la participation des fidèles à la sainte messe. Mais la messe dialoguée ne remplace pas la messe solennelle ou grand'messe.

La messe « dialoguée » est la messe basse où tous les fidèles récitent ensemble, tout haut et en latin, les formules et les réponses qu'ils chantent à la messe solennelle. On peut y ajouter les réponses du servant dans le dialogue au bas de l'autel. Mais ceci est loin d'être essentiel au principe de la messe dialoguée, puisque ces prières sont des prières de préparation privée du prêtre.

Les fidèles y répondent aussi : *Deo gratias*, après l'épître; *Laus tibi Christe*, après l'évangile; *Suscipiat* à *Orate fratres*; *Amen* à la bénédiction finale; *Et cum spiritu tuo, Gloria tibi Domine, Deo gratias*, au dernier évangile.

L'assemblée peut également dire le *Confiteor* qui précède la communion et, avec le prêtre, réciter le *Domine non sum dignus* qui précède la communion des fidèles, en se frappant la poitrine. Seul, le célébrant (ainsi que le diacre et le sous-diacre à la messe solennelle) se frappe la poitrine au *Domine non sum dignus* qui précède la communion du prêtre.

D'après les décrets de la Congrégation des Rites, il est prohibé de réciter à haute voix *en latin* avec le prêtre : la secrète, le canon, les paroles de la consécration; le *Pater*; lors de l'élévation, en latin ou en français, à haute voix : *Dominus meus et Deus meus.*

On ne doit pas confondre la messe dialoguée avec la *messe en chœurs parlés.* Celle-ci ne doit être pratiquée qu'en des cas très rares, d'après un texte soumis à l'autorité diocésaine, à l'occasion de grands rassemblements et en ayant soin que ces chœurs parlés ne donnent pas à la messe une allure purement théâtrale et tiennent compte du déroulé et du sens des différentes parties de la messe.

IX. — A la messe basse, il est permis à un prêtre ou à un lecteur de *lire à haute voix en français* l'*épître* et l'*évangile*, pendant que ces mêmes textes sont lus en latin par le célébrant. La lecture en français de l'évangile pourra être réservée au célébrant, après la lecture en latin. Ces lectures peuvent être partielles.

Les autres textes liturgiques peuvent être lus en français en se servant de traductions empruntées à des missels approuvés. On fera cependant attention à certains missels récents dont les traduction comportent des locutions inexactes ou tendancieuses, par suite d'un souci excessif d'adapter le texte sacré aux milieux actuels.

*Il est nécessaire pour ces lectures et pour les commentaires, de conserver une grande sobriété.* L'esprit liturgique ne consiste pas à lire ou à traduire toutes les prières et tous les textes du missel. Il est important de faire comprendre aux fidèles qu'ils s'unissent très liturgiquement aux oraisons du prêtre en répondant un *Amen* qui leur fait ratifier publiquement la supplication du célébrant.

Les explications du commentateur seront donc très brèves, même pour les enfants. Le commentateur doit aider les fidèles à s'unir au célébrant, mais il ne doit pas se substituer à celui-ci. « La messe n'est pas une explication sans fin; c'est une communauté qui prie — parfois dans un silence profond

— en s'unissant au prêtre qui célèbre et au Christ qui s'immole. En tout cas, quand on risque un commentaire, par exemple, pour des enfants, il y a lieu de le transformer en prière. Ainsi ne pas dire : « Le prêtre, en ce moment, offre... », mais : « O mon Dieu, avec le prêtre, nous vous offrons[1]... »

Répétons les paroles suggestives de S. Em. le cardinal Saliège : « La liturgie est une action. Expliquer ce qui se passe, comme on le fait souvent, ce n'est pas faire participer à l'action. Faire voir, ce n'est pas faire agir. Il faut être dans le jeu de l'action... Si on ne vit pas l'action liturgique, mieux vaut ne pas en parler. On distrait et on fatigue. »

Au cours de la messe dialoguée, on favorisera donc « des temps de silence qui sont le signe de la plénitude d'une communauté qui prie[2] ».

On aura soin, avant que la messe commence, d'*indiquer l'office du jour*, avec sa signification essentielle et les références à telle édition que les fidèles ont entre les mains.

On ne lira guère en français que le texte de la *première collecte*, en ayant soin de ne commencer cette lecture qu'après que le célébrant a fait entendre à tous *Oremus* et en ayant terminé cette lecture, qui peut être résumée ou abrégée, assez à temps pour que les fidèles puissent s'unir à la conclusion du prêtre *Per Dominum nostrum Jesum Christum...*

Après l'antienne de l'offertoire, on pourra, d'un mot, suggérer une intention d'apostolat paroissial.

Quelques rappels d'intentions aux deux mémentos seront très opportuns. Dans de petites assemblées pieuses, quelques fidèles auront pu être invités à élever la voix pour les formuler à ce moment.

Il est permis de faire entendre des *chants en français* pendant la messe basse à la condition qu'ils se rapportent à la partie du saint Sacrifice qui se célèbre alors. Il est tout à fait dans la tradition liturgique de faire chanter les fidèles qui s'avancent vers la sainte Table.

X. — Pour les *attitudes liturgiques durant la sainte messe*, on s'emploiera à ce que, dans toutes les églises et chapelles du diocèse, les fidèles soient pour le moins : *debout*, pour les collectes, pour l'évangile, pour la préface, pour le *Pater*, pour la postcommunion, ainsi qu'à l'arrivée du prêtre et du clergé.

A *genoux*, pour la consécration, la communion, la bénédiction, ainsi qu'à l'arrivée et au départ de l'archevêque.

XI. — Il est très désirable que tous les prêtres qui assistent à un office s'y unissent le plus possible et n'emploient pas uniquement ce temps à une récitation privée du Bréviaire. Celle-ci, d'ailleurs, n'est pas autorisée par le Cérémonial des évêques (l. I, ch. v, n° 4) pour les chanoines titulaires qui, en raison de leur bénéfice, prennent part à une messe ou à un office, ni pour tous ceux qui assistent l'évêque durant l'office pontifical (diacres d'honneur, prêtre assistant, diacre et sous-diacre).

XII. — On mettra tout en œuvre pour *revaloriser le dimanche* dans l'esprit des fidèles. On leur fera bien comprendre que c'est le Jour du Seigneur, celui que Dieu s'est réservé. On leur montrera qu'alors c'est un devoir de participer, le dimanche, à la sainte messe. C'est par elle qu'est rendu à Dieu l'hommage qu'il a agréé dans l'immolation de son Fils sur le Calvaire. C'est par elle que ce sacrifice de la croix est rendu présent parmi nous. C'est par elle, par conséquent, que nous viennent toutes les grâces.

L'assistance à la messe le dimanche n'est donc pas une formalité qu'on remplit de façon hâtive et par manière d'acquit. C'est pour le croyant accom-

1. *Semaine religieuse* de Rodez, 9 décembre 1951.
2. *Semaine religieuse* de Lille.

plir sa grande action de chrétien, d'enfant de Dieu et de membre de l'Église.

On doit y voir une Pâque en raccourci (Mort, Résurrection, Ascension du Christ), c'est alors que les rachetés se réfèrent à leur Rédemption.

Ces notions seront souvent rappelées à ceux qui fréquentent les messes où l'on vient par convenance ou pure habitude et à ceux qui se contentent d'assister très rapidement à la messe pour s'adonner, toute leur journée du dimanche, à leurs affaires ou à leurs distractions.

XIII. — MM. les curés et vicaires sont invités à enseigner au plus grand nombre d'enfants à servir la messe et à y répondre. Ils donneront le plus grand soin à l'éducation des *enfants de chœur*. Ceux-ci constituent leur troupeau de choix, puisqu'ils les assistent dans leur grande action. On leur enseignera les règles de la propreté et de la bonne tenue. On les initiera particulièrement à la liturgie en leur enseignant les noms et symboles des différents objets liturgiques, en leur faisant connaître d'avance le sens d'un office ou d'une fête, en leur mettant entre les mains un missel qu'on leur apprendra à manier. On ne manquera pas de les exercer, à temps et souvent, à leurs différentes fonctions au chœur, par des répétitions individuelles et collectives. On veillera à ce qu'ils exécutent leurs mouvements avec ensemble et correction. On leur fera sentir, par les récompense qu'on leur réservera, toute l'estime qu'on a pour le rôle qu'ils remplissent.

Les groupes de « grands clercs » sont également à instituer et à encourager là où la chose est possible. (*Statuts synodaux*, 183.)

***

La Commission d'Action liturgique poursuivra ses travaux en étudiant les thèmes de prédication de carême, la réalisation de la Viglie pascale, la cérémonie de la confirmation et la préparation des enfants à ce sacrement, la réédition du Manuel pour la confirmation et les cérémonies pontificales, la réédition du Rituel diocésain.

† Paul,
*Archevêque de Bordeaux,*
*Évêque de Bazas.*

# BIBLIOGRAPHIE

Odon Casel : *Le Mystère du culte dans le christianisme.* Trad. de J. Hild. Coll. « Lex Orandi », 6. Paris, Éditions du Cerf, 1946. In-16 de 192 pp.

Jusqu'à présent le public français ne connaissait les travaux de Dom Casel que par de trop rares traductions d'articles isolés. Voici que pour la première fois on lui présente dans sa langue un ouvrage complet qui lui permettra de prendre avec la théologie et la liturgie du « mystère » un contact un peu moins superficiel. C'est bien de mystère qu'il s'agit dans ce petit volume de la collection « Lex Orandi », *Le mystère du culte dans le christianisme.* L'original allemand, *Das christliche Kultmysterium*, paru déjà en deuxième édition, rassemble des études parues en diverses publications. Malgré d'inévitables redites, le « mystère » en fait la profonde unité.

Dom Casel nous invite à renouveler notre notion de mystère, trop souvent réduite à l'idée d'un contenu hermétique, inconnaissable, et même inconcevable à l'esprit qui cependant doit l'admettre par pure obéissance. Bien plus riche est dans l'Écriture et l'ancienne langue chrétienne le sens du « mystère ». C'est Dieu lui-même, infini et inaccessible, mais se révélant par miséricorde à l'humanité : mystère implique *secret*, mais aussi révélation et *initiation*. Cette révélation se fait dans le Christ, qui est par excellence le « mystère de Dieu » (*Col.*, II, 2), toujours *salutaire* qui s'exerce dans et par ce signe. Révélation et œuvre de salut tout à la fois, le Verbe incarné est mystère, l'Église est mystère, les sacrements et tout le culte chrétien sont mystère. On pourrait ajouter aussi : l'Écriture est mystère.

Cette révélation, le chrétien doit l'accueillir par la foi; en même temps que prenant part activement aux sacrements et au culte de l'Église, il coopère à l'œuvre de son salut. La foi et les

sacrements de la foi, comme dirait saint Thomas, voilà la double voie d'accès au mystère.

Dom Casel insiste surtout sur la seconde. Les sacrements sont *mystère du culte*. Par eux, non seulement l'Église rend à son Époux son culte de louange et d'amour, mais le chrétien, d'une manière à la fois sensible et spirituelle, participe aux actes rédempteurs du Christ. Avec saint Paul et saint Cyrille de Jérusalem, Dom Casel n'a pas de peine à montrer que le baptême *réalise mystiquement* (il faut prendre ces deux mots dans leur sens le plus fort) la mort et la résurrection du chrétien par la ressemblance et la participation de la mort et de la résurrection du Christ. L'Eucharistie, de même, est la participation concrète et physique de l'Église au sacrifice de son Époux, « antitype » du sacrifice que le Seigneur a offert au Père lorsqu'il s'est livré à lui pour l'immolation de son corps. « Si l'Église était privée de ce mystère du sacrifice du Christ, son Époux, elle posséderait un sacerdoce sans sacrifice, un autel, mais non point d'offrande; elle serait une épouse séparée de son Seigneur, ne pouvant jamais se sanctifier ni accéder au Père. Et le Christ, de son côté, serait alors un Prêtre sans peuple, il ne serait plus le Grand Pontife... » (p. 43). A leur tour, les autres sacrements tendent à toute la vie chrétienne l'action sanctifiante du mystère, *in Christo et in Ecclesia*.

Aussi la liturgie tout entière est-elle un mystère. Don nuptial du Christ à son Épouse, elle réalise à la fois la présence mystique du Christ en son Église, à qui il communique sa vie, et la coopération de l'Église à la vie, au culte, au sacrifice de son Époux. Il y a ici (pp. 58-59) des notations émouvantes, et profondément bibliques, sur la nouvelle Ève qui est pour son Époux « une aide semblable à lui ». Les sacrifices de l'ancienne alliance, accumulant les immolations et les holocaustes, étaient incapables d'exprimer et de traduire la nouveauté et la pureté du sacrifice chrétien; seul le « mystère » pouvait le faire, qui réalise cette présence secrète du Christ dans l'Église (pp. 67-68).

La liturgie est donc « liturgie des mystères »; mieux, elle est tout entière un mystère. Le Seigneur, présent dans son Église, y renouvelle et perpétue son sacrifice de louange, en même temps qu'il y prolonge et étend à tous les hommes l'œuvre de sa rédemption. La liturgie est la part qui revient à l'Église, Épouse du Christ, dans le mystère, action sacrée, œuvre rédemptrice (pp. 80-81). Le mystère de la nouvelle alliance est devenu liturgie.

Où l'Église a-t-elle pris la notion et le terme même de mystère ? Des historiens comme Reitzenstein et Loisy ont vu ici une trace de l'influence sur le christianisme naissant des religions à mystères : le mystère chrétien ne serait qu'une transposition épurée

du mystère païen. Dom Casel rejette vigoureusement ce comparatisme (pp. 66 ssqq.); mais l'Église a rencontré dans le mystère antique une ébauche, une analogie, un « type » de son mystère, en même temps qu'elle trouvait dans le vocabulaire mystérique un langage approprié par où elle exprimerait son propre mystère.

L'analyse du mot mystère, comme de son correspondant latin *sacramentum*, qui du langage sacral païen passaient dans le langage chrétien, révèle en ces termes une densité, une plénitude de sens que leurs équivalents modernes sont impuissants à traduire. Qu'il s'agisse du mystère païen ou du mystère chrétien en qui il trouve son achèvement, « le mystère est essentiellement une action sacrée et cultuelle dans laquelle *une œuvre rédemptrice du passé est rendue présente* sous un rite déterminé; la communauté cultuelle, en accomplissant ce rite sacré, entre en participation du fait rédempteur évoqué, et acquiert ainsi son propre salut » (pp. 109-110). Les Pères, Clément d'Alexandrie, par exemple, s'étaient plu à souligner ces analogies où ils voyaient une préparation providentielle.

Des deux derniers chapitres de l'ouvrage, le premier surtout, *Le mystère de l'année liturgique*, apporte un élément nouveau à l'idée de mystère chrétien. Si le mystère du Christ se renouvelle et se réalise, ce n'est pas dans des gestes isolés, intemporels, mais bien tout au long de l'année liturgique, qui est, elle aussi, un mystère, le mystère du Christ. Les faits temporels et historiques de la vie de Jésus ont un contenu spirituel; quand, au cours de l'année, la liturgie les commémore, elle s'attache à eux moins comme au souvenir d'événements historiques révolus que comme à des mystères toujours présents, accomplissant progressivement, dans le chrétien et dans l'Église, la présence spirituelle du Christ[1]. Le dernier chapitre, *Le mystère du jour liturgique*, apporte de précieuses indications sur les heures liturgiques, leur esprit, leur structure, comme aussi d'utiles remarques sur la prière de l'Église, que nous retrouverons tout à l'heure.

***

Nous voudrions avoir donné ici autre chose qu'un pauvre résumé de ce livre, nous voudrions en avoir fait soupçonner l'incomparable richesse. Ces pages extrêmement denses recèlent une abondante documentation scripturaire, patristique, liturgique,

1. *La Vie Spirituelle* (janvier 1947) avait donné sur ce thème la traduction d'un bel article de Dom Casel sur *Le sens chrétien du temps* (pp. 18-26).

dont on pourra se faire une idée si l'on songe que pendant vingt-cinq ans Dom Casel n'a pas moins publié d'une centaine d'études, qui vont de la simple notule de deux ou quatre pages jusqu'à l'ample monographie de trois cents pages[2]. C'est tout cela que l'on retrouve ici, et cette richesse et cette densité font, on peut l'avouer sans fausse honte, que la lecture de ces pages est parfois un peu difficile.

Elle sera cependant bienfaisante; elle sera utile à ceux-là qui seraient tentés de réduire la liturgie à l'étroite observation des rubriques, à la solennité et à la pompe des rites. La liturgie, prise en son sens profond, c'est la vie de l'Église, c'est le mystère même du Christ et de l'Église. Contre une dévotion qui se ferait individualiste, solitaire, trop purement spirituelle, ce livre rappelle que le chrétien doit sans cesse revivre le mystère du Christ et qu'il ne peut le faire que dans l'Église, qui est l'Épouse du Christ et le Christ lui-même présent *in mysterio*. Ainsi le mystère de l'année liturgique n'est pas seulement méditation et prise de contact spirituel avec les faits de la vie de Notre-Seigneur, mais « union mystique et ontologique » avec le Seigneur ressuscité et glorieux, « immersion vivifiante dans l'Esprit du Christ, dans la vie éternelle de Dieu » (p. 132). L'Eucharistie n'est pas seulement communion solitaire au Christ de l'hostie, elle est union à toute l'Église, en communauté de culte autour de la table de l'unique sacrifice. La prière n'est pas seulement contemplation silencieuse, — encore que Dom Casel, et il faut lui en savoir gré, fasse à cette prière solitaire et silencieuse la place qui lui revient, — elle est la prière *de l'Église* (p. 149).

Nous voudrions dire aussi combien ce livre renferme de pages nourrissantes, rafraîchissantes, stimulantes, de remarques lumineuses qui éclairent d'un jour nouveau tout un aspect du mystère ou qui suscitent utilement la réflexion. Nous pensons, par exemple, à ces notations si justes sur le sens du sacré et la langue cultuelle (pp. 98-99, et encore pp. 159-160 : la liturgie ne doit-elle pas garder un certain secret ?), sur la hiérarchie ecclésiastique dont tous les membres, chacun à son rang, jouent leur rôle dans le mystère, et ceci fait penser à l'Aréopagite (pp. 96-97), sur l'Écriture dans la liturgie, et son interprétation spirituelle (pp. 150-152)[3], sur l'*objectivité* de la prière liturgique et son caractère *supra-personnel* (p. 155 et *passim*). Tout cela, répétons-le, est excellent et utile.

Cependant, il y aurait, çà et là, à apporter des nuances et des

2. Le *Tijdschrift van Liturgie* (abbaye d'Afflighem, Hekelgem, Belgique) a donné une bibliographie complète de l'œuvre scientifique de Dom Casel due à Dom Eloi Dekkers (1947, pp. 119-121).

3. Qu'est-ce que « l'instrument *infaillible* de l'allégorie » ?

précisions. Par exemple, quant à la notion de sacrement et de mystère. L'ancien langage chrétien, nous l'avons laissé entendre, donnait à ces mots toute la richesse, mais aussi toute l'imprécision d'un terme qui recouvre aussi bien l'Écriture ou l'Incarnation que la liturgie ou la foi, les « sacramentaux » que les sept « sacrements » majeurs. La théologie du XIII[e] siècle a opéré ici les nécessaires discernements dont il y a avantage à ne pas perdre le bénéfice. La notion de mystère-sacrement est une notion analogique; des esprits insuffisamments avertis de l'histoire des doctrines risqueraient parfois de se heurter à l'équivoque (voir, par exemple, pp. 50-51). De même aussi, s'il est vrai que l'Eucharistie est le « mystère » par excellence, ne faudrait-il pas non plus courir le danger de réduire tous les autres sacrements à l'Eucharistie.

Sans doute encore ne faudrait-il pas perdre de vue que le « mystère » évangélique est révélation d'une vérité tout autant que communion à la vie du Christ incarné (cf. *Matth.*, XI, 25; XIII, 11). L'auteur écrit, page 34 : « Quand saint Paul dit que les apôtres sont *les dispensateurs des mystères* du Christ, il pense d'abord au Mystère du Christ qu'il prêche, mais également à ces rites sacrés qui nous font entrer dans ce Mystère du Christ et nous incorporent en lui. » Il n'est pas du tout sûr que, pour saint Paul, *mysterion* ait jamais ce sens cultuel et mystérique (même *Éph.*, V, 32), et qu'il ne s'agisse pas pour lui quasi exclusivement de la prédication de l'économie rédemptrice. Rendre au chrétien le sens de l'action mystérique ne doit pas s'accompagner de je ne sais quelle méfiance à l'égard de l'effort intellectuel de la pensée chrétienne. Autant qu'analyse et déduction rationnelle, la théologie est contemplation du mystère, et quel théologien digne de ce nom a-t-il jamais songé à « démontrer » le mystère ?

Nous ne pouvons pas ne pas faire allusion aux deux aspects de la pensée casélienne qui ont rencontré la plus vive opposition. D'abord, la relation entre mystères chrétiens et mystères païens. Assurément, nous l'avons souligné, notre auteur se refuse justement à voir dans le mystère chrétien un emprunt aux mystères païens. Cependant, même ramenée à de justes proportions, la thèse ne demanderait-elle pas certaines atténuations ? Est-il absolument certain que l'Église a emprunté aux mystères païens un vocabulaire que ne lui fournissait pas la tradition juive (pp. 66-68) ? Quand les Pères, un Clément d'Alexandrie par exemple, soulignent l'analogie entre le christianisme et les mystères, ne s'agit-il pas d'un procédé purement *littéraire* et non pas de rapprochements sur le plan liturgique et cultuel ? Dom Casel rappelle comment le *Protreptique* s'inspire des *Bacchantes* d'Euripide (pp. 125-126), il aurait pu citer aussi le *Stromate V*[e], XI, 10,

qui évoque directement les mystères; mais en ces passages il n'y a aucune allusion aux « mystères chrétiens; nous sommes sur le plan intellectuel de la contemplation et de la gnose, nullement sur le plan cultuel et sacramentel, et le *Pédagogue I*, VI, 25, qui parle du baptême, ne comporte aucun emploi du langage mystérique. Les Pères aiment à souligner les analogies, c'est vrai, mais un saint Justin n'hésitera pas à voir dans les rites de Mithra une imitation et un plagiat diabolique de mystères chrétiens. Quand les Pères parlent des mystères païens, c'est pour railler leur obscénité ridicule beaucoup plus que pour en souligner les analogies avec les mystères chrétiens[4].

Beaucoup plus controversée encore est la thèse de la présence du Christ dans le mystère. Elle ne fait qu'affleurer dans le volume que nous analysons, sans y être longuement développée *ex professo*. Les sacrements ne nous donnent pas seulement de participer aux effets de la passion du Christ, mais ils nous donnent cette passion, mystiquement mais réellement *présente*, et non seulement *représentée*. On voit le réalisme, extrêmement séduisant, d'une telle conception. Et il est bien certain que la liturgie invite à l'adopter; quand la liturgie de Noël, par exemple, parle de la *nova nativitas* du Christ, il s'agit évidemment de tout autre chose que d'une simple commémoration ou d'une simple représentation imaginative; la naissance du Christ se trouve réellement renouvelée dans le chrétien. De même pourra-t-on dire que l'Eucharistie ne nous donne pas seulement le Christ-en-sa-passion, *Christus passus*, mais la passion elle-même, reproduite sacramentellement? On serait bien tenté de le faire si les textes de saint Thomas ne semblaient suggérer une interprétation moins audacieuse[5]. En tous cas, il est à souhaiter que les théologiens, même s'ils sont amenés à formuler certaines restrictions, exploitent largement la veine ouverte par Dom Casel et fassent droit, dans leur synthèse sacramentelle, à cette masse de faits scripturaires, liturgiques, patristiques, qu'il a si heureusement mis en bonne lumière. Tous nous avons besoin de revenir au mystère chrétien, tous nous serons reconnaissants à Dom Casel de nous y avoir introduits.

P.-Th. Camelot.

4. Voir *Les Sciences philosophiques et théologiques*, II (1941-1942), p. 458.

5. Voir en particulier *III^a Pars*, q. LXXIX, a. 2 : « Ipse *Christus contentus* et passio ejus *repraesentata* »; voir aussi q. LX, a. 3; q. LXXIII, a. 4. Et les *Bulletins* du R. P. Congar, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935, pp. 719-721; 1937, p. 788; 1938, p. 652.

Odon Casel, O.S.B. : *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'Antiquité chrétienne.* Traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de H. Chirat, professeur à la Faculté de Théologie de Lyon. Collection « Lex Orandi », 2. Paris, Éditions du Cerf, 1945. 64 pages.

Vers la fin de la première guerre mondiale, à Pâques 1918, le Père Abbé de Maria Laach, Ildefons Herwegen, inaugura une série de monographies : « Ecclesia Orans », pour diffuser parmi les fidèles les idées du renouveau liturgique chères à son abbaye, collection qui connut un grand succès et propagea puissamment le mouvement liturgique. Romano Guardini ouvrit la série par son *Esprit de la Liturgie*, œuvre qui a été traduite en plusieurs langues. Le deuxième cahier que publia Dom Casel : *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie*, dont la collection « Lex Orandi » nous donne la traduction.

L'ouvrage de Dom Casel est en quelque sorte une première ébauche du thème fondamental, auquel il s'est consacré avec l'école de Maria Laach depuis plus de trente ans : la « Théologie du Mystère ». Cette école a su mettre à profit les résultats de l'histoire comparée de la liturgie, non pas tant pour reconstruire historiquement son développement, mais surtout pour en déceler les idées maîtresses, la signification profonde, la sève dogmatique et théologique. Prenant la contre-partie de certaines thèses courantes en histoire comparée des religions, Dom Casel, par toute une série de travaux d'une haute érudition, a démontré que le culte chrétien, tout en s'assimilant des éléments cultuels tant du judaïsme que des mystères de l'hellénisme, en s'inspirant de leurs formes et en employant même leur vocabulaire, a su créer par sa liturgie une expression adéquate de ses propres mystères de foi et de culte. Il utilise donc le riche apport de l'histoire des religions pour retracer les origines et pour éclairer le sens profond et original du culte chrétien, qui est « Re-Présentation » des mystères du salut opérés par le Christ, comme l'exprime le missel dans la secrète du 9e dimanche après la Pentecôte : « *Quoties hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae salutis exercetur.* »

En tant que « Mémorial », commémoraison, la messe est plus qu'une évocation du passé, plus qu'une célébration en pensées et en paroles, elle est une action où l'œuvre de l'incarnation et du salut s'accomplit mystiquement... « La consécration est... un mode nouveau de commémoraison, une commémoraison pratique et effective... » Elle est encore pour l'Église « l'intention pre-

mière de son action sacrale, en même temps qu'elle en explicite par le détail le contenu profond » (p. 43).

La messe-mémorial dans le sens pleinement réaliste, que revendique Dom Casel, est donc en quelque sorte l'idée maîtresse de cette action liturgique, elle en est la clef de voûte vers laquelle convergent ses autres aspects : profession de foi, culte de la communauté, sacrifice, prière de l'Église, etc. « De fait, l'eucharistie est le type idéal de la prière chrétienne » (p. 51).

Entre temps a paru la traduction d'une autre œuvre capitale de Dom Casel : *Le mystère du culte dans le christianisme*, également dans la collection « Lex Orandi ». La catéchèse et la prédication liturgiques sauront, nous le souhaitons vivement, exploiter à fond cette mine si riche en aspects nouveaux, en vues profondes et en enseignements fertiles sur l'Eucharistie, pour amener les fidèles « à une compréhension plus profonde et plus vivante des formes du culte divin » (p. 9).

CHARLES RAUCH.

*The Psalter Collects*, éditées par LOUIS BROU, O. S. B., d'après les papiers de feu André Wilmart, O. S. B. Henry Bradshaw Society, vol. 83, 1947-1948.

Ce magnifique volume, édité avec tout le soin qui caractérise les publications de la fameuse société anglaise qui l'a accueilli, n'est pas seulement un trésor pour les érudits : au mouvement liturgique, aux recherches d'une exégèse spirituelle rénovée, à l'intelligence chrétienne de l'office divin en un mot, il apporte des ressources inappréciables. On sait que les anciens auteurs monastiques, Cassien notamment, expliquent souvent que, de leur temps, après chaque psaume, une brève prière silencieuse permettait au moine d'en goûter tout le fruit, avant d'être elle-même recueillie dans une oraison liturgique, une *Collecta*. Il est surprenant qu'on ne se soit pas avisé, jusqu'à nos jours, de rechercher s'il existait encore un ou des textes accessibles de ces collectes. C'est à Dom Wilmart, mis sur la piste par une édition du cardinal Thomasi, que reviendra le mérite de les avoir remis au jour. Dom Louis Brou a eu la patience de coordonner et d'achever un travail interrompu par la mort, d'une façon de tout point digne du grand érudit qui l'avait entrepris.

Après une savante introduction qui précise tous les problèmes posés par ces textes et y propose une série de solutions qui susciteront la réflexion des doctes, ce beau volume nous présente

donc trois séries de collectes, recueillies à travers de nombreux manuscrits, que Dom Wilmart a qualifiées respectivement d'Africaine, d'Hispanique et de Romaine. Chacune de ces séries, dans un style bien caractéristique de la tradition liturgique à laquelle Dom Wilmart a cru pouvoir la rattacher, offre pour chacun des cent cinquante psaumes un bref commentaire priant qui est souvent un joyau. Donnons simplement comme exemple les trois oraisons pour le psaume CIX, le premier de nos vêpres du dimanche, avec un essai de traduction :

AFRICANA : *In medio inimicorum fac et nos domine dominari nostrorum, ut qui jam meruimus a dextris tuis in Christo filio tuo creatori nostro et domino sedere patriam mereamur aeternam sanctis cum omnibus possedere. Per...*

Au milieu de nos ennemis fais-nous dominer, ô dominateur; qu'après nous être assis à ta droite en ton Fils, notre Créateur et Seigneur, nous puissions avec tous les saints posséder la patrie éternelle. Par...

HISPANA : *Domine pater omnipotens qui ex tua substantia tanquam ex utero filium ante luciferum genuisti, quaesumus ut ipse nos sua claritate inluminet, qui tecum univerversam lucem ex nihilo procreavit, qui nec ante genitus aliquando recessit, et pro nobis natus dominus ex utero virginali processit : effice nos passionum ejus participes, quos promisisti gloriae fieri coheredes. Per...*

Seigneur Père tout-puissant qui, de ta substance comme si c'était de ton sein, as engendré ton Fils avant l'aurore, que sa clarté, nous t'en prions, nous illumine, clarté de celui qui avec toi a créé de rien toute lumière et qui, engendré avant elle, ne connaît pas de crépuscule, mais, né pour être notre Seigneur, s'est levé du sein virginal : rends-nous participants de sa Passion, ô toi qui nous a promis d'être cohéritiers de sa gloire. Par...

ROMANA : *Ante luciferum genite, qui es ante principium totius creaturae, rogamus et quaesumus, ut sicut tuos inimicos pedibus ad dexteram patris residens subjecisti, ita nos tuis officiis dignos habeas, ablata dominatione peccati.*

O toi, engendré avant l'aurore comme le principe de toute la création, nous t'en prions et supplions : comme tu as mis sous tes pieds tes ennemis en retournant à la droite du Père, rends-nous dignes de te servir en nous enlevant à la domination du péché.

Ce seul exemple n'est pas sans manifester les caractéristiques propres à chacune des trois séries. L'africaine est essentiellement théologique et, comme on peut s'y attendre, d'une théologie do-

minée par la contemplation de la gratuité du salut. L'hispanique est d'une abondance un peu touffue, mais qui réalise de merveilleux centons des plus belles formules de chaque psaume. La romaine, dans sa sobriété, non exclusive d'une floraison d'images qu'on ne retrouve pas dans les oraisons du missel, va droit à l'essentiel de la transposition chrétienne du psaume et l'exprime dans des raccourcis d'une force inoubliable.

Mais, on le voit, la valeur sans prix de cette triple tradition liturgique redécouverte est qu'elle nous apprend, à l'école de l'Église, à redire le Psautier comme il doit être dit par nous, comme la Prière du Christ et de l'Église. A cet égard, la lecture et la méditation de ces textes offrent la plus merveilleuse illustration du sens profond de l'office et peut renouveler, pour des prêtres ou des religieux, l'usage du Bréviaire.

En remerciant encore Dom Louis Brou de l'incomparable trésor qu'il nous a livré, qu'on nous permette une suggestion. Un volume de la collection *Sources chrétiennes* ne pourrait-il livrer maintenant à un public plus étendu, avec une traduction française, ces textes si riches? On ne saurait guère imaginer de publication qui vînt mieux à son heure.

Louis Bouyer.

Jean Hild, O.S.B. : *Dimanche et vie pascale, thèmes bibliques et liturgiques présentés dans l'esprit des Pères de l'Église*. Turnhout, Editions Brepols, 1949. 466 pp. in-8° (*Exsultet*, 1).

Ce livre, paru depuis plus de deux ans, n'a pas encore fait l'objet d'un compte rendu dans *La Maison-Dieu* à cause... de son importance exceptionnelle et de sa qualité, le signataire de la présente recension s'étant réservé l'honneur de le présenter à nos lecteurs. C'est en effet une contribution remarquable à la théologie du mystère pascal, et à la théologie de la liturgie puisqu'elle ne fait qu'un avec lui. Théologie ? Convenons que l'auteur a tout fait pour désorienter les habitués du manuel systématique, logique, ordonné : il leur assène dès les *Pages liminaires* une mystique des nombres dans le goût d'Origène et de Grégoire de Nysse, et propose un plan dont seuls les initiés à la pensée des Pères saisiront aussitôt l'unité. Acceptons cependant l'invitation au voyage : nous serons vite frappés par la richesse et l'authenticité des perspectives qui nous sont offertes. Mort et résurrection du Christ, Pâques, dimanche, Baptême, Parousie, vie monasti-

que, vie liturgique... : le mystère chrétien est un, se manifestant et se réalisant sur divers plans (noter en particulier les pages 60-64); il doit donc être approfondi surtout par voie de contemplation, avec l'aide que nous fournissent les images bibliques, véritable langage de l'Église. Ce livre sera goûté surtout dans le loisir de l'oraison, où jour après jour l'âme se pénètre de vie pascale : *quae sursum sunt sapite*; on remarquera aisément combien le ressourcement liturgique, loin de s'opposer à l'ascèse comme semblaient le croire les antagonistes d'une vieille controverse de 1913, lui ouvre au contraire des perspectives très riches, ce qu'avait déjà entrevu Dom Stoltz dans sa *Théologie de la mystique* et sa *Théologie de l'ascèse*. Dans une seconde édition de *Dimanche et vie pascale*, Dom Hild rendra grand service à ses lecteurs en ajoutant une table des références et des thèmes bibliques.

Aimé-Georges Martimort.

Jean Daniélou : *Bible et Liturgie* (« Lex Orandi », 11). In-8° de 480 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1951.

L'année dernière, le P. Daniélou avait esquissé dans *Sacramentum futuri* l'histoire de l'interprétation patristique de quelques thèmes bibliques, le Paradis, le Déluge, le sacrifice d'Isaac, l'Exode (voir notre compte rendu dans *La Maison-Dieu*, n° 25, pp. 148-150). Ce nouveau volume, plus riche encore peut-être que le précédent, aborde la liturgie chrétienne telle que les Pères l'ont commentée et interprétée à partir de ses anticipations et figurations bibliques. On retrouvera donc ici, avec les considérations familières au P. Daniélou sur « typologie » et « allégorie », un bon nombre de textes patristiques déjà présentés dans *Sacramentum futuri*, empruntés surtout aux grandes catéchèses sacramentaires de saint Cyrille (ou Jean?) de Jérusalem, de saint Ambroise, de Théodore de Mopsueste, mais aussi à saint Hippolyte et saint Irénée aussi bien qu'à saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie ou saint Augustin. Mais si les deux ouvrages se recouvrent en partie, l'orientation en est assez différente.

Nous n'avons plus ici une histoire de l'exégèse patristique, mais une théologie patristique des sacrements (ou de la liturgie, c'est tout un pour les Pères), — théologie qui s'exprime dans le cadre de quelques grandes figures bibliques. Tel est le sens de ce

titre, *Bible et Liturgie*, qui n'exprime sans doute pas toute la richesse du contenu qu'il recouvre.

L'ouvrage comprend deux parties : *les Sacrements*, baptême, confirmation, eucharistie, et leurs figures bibliques, — *les Fêtes*, la semaine, le dimanche, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, et le cadre biblique où elles ont pris naissance et où elles se sont exprimées. Sans prétendre résumer ce livre, si plein de choses qu'il nous paraît parfois un peu touffu[1], on cherchera en ce compte rendu à mettre en relief les articulations et les implications théologiques de l'enseignement des Pères dont le P. Daniélou se fait ici le fervent interprète. Il nous permettra bien de regretter un peu que l'abondance de ses développements l'ait empêché d'exploiter davantage la théologie que l'on sent affleurer à travers ses citations, mais qu'on voudrait voir mise en meilleure lumière.

« Le christianisme n'est pas une réalité purement spirituelle. Son essence spirituelle s'exprime à travers des réalités visibles, et c'est là précisément la liturgie » (p. 328). Mais la liturgie, ce n'est pas seulement le culte chrétien, c'est aussi toute la vie sacramentelle, et il s'agit ici au premier chef des sacrements de l'initiation chrétienne. Cette initiation tout entière, du baptême à la communion, apparaît comme une participation au Christ mort et ressuscité. En ce sens, on peut dire qu'*il n'y a pas d'autre mystère que le mystère pascal* (p. 192). Mais cette *participation* au *mystère* pascal, en quoi consiste la vie sacramentelle, en est en même temps une imitation, ou mieux une reproduction, à travers des rites, qui sont des *signes*. Ainsi le P. Daniélou, à propos de la deuxième *Catéchèse Mystagogique*, attribuée à saint Cyrille, sur le baptême, écrit que le sacrement « est un symbole efficace de la Passion et de la Résurrection, qui la représente corporellement et la réalise spirituellement » (p. 64). Plus loin, s'inspirant de la troisième *Catéchèse*, il dira que, pour les Pères, « le sacrement est une participation réelle à la grâce du Christ, par une imitation sacramentelle de sa vie » (p. 162). La reproduction symbolique de la réalité historique de la mort et de la résurrection du Sauveur est en même temps une participation réelle à leur contenu salutaire. On ne pourrait donner meilleur

1. Il serait trop facile de relever, en une telle abondance de textes et de faits, des lapsus ou des inexactitudes (par exemple, il ne paraît pas possible de dire, p. 18, que le rite de la *sputatio* soit attesté dans le *De Mysteriis*, 7 : l'hypothèse de Dom Morin repose sur une base trop fragile. Et il est assez amusant de voir le théologien suédois Per Lundberg devenir le P. Lundberg...). Mais, par contre, on ne saurait trop regretter une rédaction si hâtive et si négligée. Telles phrases sont si incorrectes qu'elles en sont incompréhensibles.

commentaire du texte de saint Cyrille, ni meilleure définition du rite sacramentel, qui est signe efficace, dont la causalité s'exerce dans et par le signe.

Aussi les rites nous éclairent-ils sur la signification des sacrements, et par là même sur la grâce qu'ils opèrent : expliquer aux fidèles le sens de ces rites, qu'ils ignorent le plus souvent, c'est les disposer à recevoir la grâce dont ces signes sont porteurs. On trouvera ici, à propos des rites du baptême notamment, bien des indications précieuses et enrichissantes inspirées des catéchèses des Pères. Mais il y a plus : ces rites n'ont pas été choisis seulement pour leur symbolisme naturel, et si l'on peut dire, spontané : l'eau lave, le pain nourrit..., mais parce que ces signes étaient déjà préfigurés dans l'Ancien Testament. Non seulement la liturgie de l'Église s'inscrit dans les cadres et les formules de la liturgie synagogale, mais les gestes du Christ eux-mêmes, déjà préfigurés dans l'Ancien Testament, sont tout chargés de réminiscences bibliques. Ici le P. Daniélou s'inspire largement de certaines études récentes sur le cadre biblique des Évangiles, de saint Jean notamment. « L'Évangile johannique présente ainsi comme un symbolisme à trois plans : la vie du Christ se projette d'une part sur l'arrière-plan de l'Exode, et devient à son tour la figure de la vie sacramentelle de l'Église » (p. 282). Il y a donc, à côté de la typologie christologique, une typologie sacramentelle : l'eau du baptême, c'est l'eau du Déluge, de la mer Rouge, du Jourdain; le pain eucharistique, c'est la manne du désert; et le calice de la messe (*hunc praeclarum calicem*), c'est le *calix inebrians quam praeclarus* du psaume XXII... On trouvera peut-être un peu forcés certains de ces rapprochements, mais ils remontent pour la plupart au Nouveau Testament lui-même, ils ont été abondamment exploités par les Pères, et ils sont au demeurant si riches d'enseignement. « Le vrai sens du mystère sacramentel, *au delà du voile des rites*, apparaît... A travers des symboles qui paraissent nous éloigner de la littéralité des sacrements, c'est leur vérité la plus profonde qui apparaît » (p. 272). Ainsi parle le P. Daniélou, à propos de l'utilisation du *Cantique des cantiques* dans les catéchèses eucharistiques. Saint Ambroise et saint Grégoire de Nysse, et même Théodoret, ont sur ce thème des pages admirables, largement citées ici. La communion eucharistique, n'est-ce pas « le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme, suscitant l'amour de l'âme pour Dieu » ? (*ib.*) Il était donc naturel qu'au delà du *signe* lui-même, son *contenu* et son *sens* fussent éclairés dans la liturgie eucharistique par l'emploi du Cantique des noces de Yahvéh avec son peuple. « C'est parce que le mystère de la Passion est l'accomplissement des noces eschatologiques du Verbe et de l'Israël nouveau, et que l'initia-

tion chrétienne est la continuation du mystère pascal, que le baptême et l'eucharistie sont un mystère nuptial » (p. 280). La théologie mystique des Pères est inséparable de leur théologie sacramentaire. L'expérience mystique, la *sobria ebrietas*, plonge dans l'expérience eucharistique du *calix inebrians* (pp. 249-251); disons mieux : elle s'enracine au cœur même de la vie baptismale.

Ainsi l'Ancien Testament a fourni à l'Église les cadres, les images, les formules, qui lui ont servi à constituer sa liturgie, et même sa théologie. Le Nouveau Testament s'est exprimé dans les cadres théologiques de l'Écriture ancienne, d'Isaïe et des psaumes en particulier (pp. 416-420)[2]. Mais c'est parce que le Nouveau Testament et le Christ lui-même sont la réalisation des figures et des promesses de l'Ancien. Jésus lui-même n'a-t-il pas institué l'Eucharistie dans le cadre du repas pascal, montrant par là qu'il est lui-même le *véritable* (*alêthinos*) agneau pascal ? (pp. 233-234). Et les grands événements de la vie du Christ s'inscrivent d'eux-mêmes dans le cadre des grandes fêtes du judaïsme, la Résurrection dans le cadre pascal, l'envoi de l'Esprit-Saint dans celui de la Pentecôte (p. 457). Et l'auteur observe, en des pages fort suggestives, que la fête des Tabernacles, avec le psaume CXVII qu'elle utilisait en sa liturgie, se prêtait à figurer l'*épiphanie* du Verbe qui a « planté sa tente » parmi nous (un sermon de Grégoire de Nysse pour Noël commente précisément ce psaume CXVII, et aujourd'hui encore le graduel de la messe de l'aurore emprunte les trois versets de ce psaume que commentait Grégoire!); mais elle se prêterait tout aussi bien à figurer le mystère de la parousie, de l'épiphanie glorieuse, qui est « le mystère de la royauté du Christ sur l'histoire » (p. 469)[3].

On nous permettra de citer encore ces remarques du P. Daniélou: « Dans la sortie d'Égypte, la mort et la résurrection du Christ, le baptême, c'est une même action rédemptrice qui s'accomplit sur les différents plans de l'histoire, celui de la figure, de la réalité et du sacrement » (p. 120). Et plus loin : « L'analo-

2. P. 425, le P. Daniélou rappelle, après B. Fischer, que si la communauté a introduit les psaumes dans sa liturgie, ce n'est pas à cause de leur valeur religieuse ni de leur caractère inspiré, « mais uniquement parce qu'elle a cru qu'ils concernaient le Christ ». Voir pp. 409-428 comment les psaumes XXIII, LXVII, CIX, ont été, dès le Nouveau Testament lui-même, appliqués à l'Ascension, et comment, à l'inverse, les formules mêmes de ces psaumes ont commandé la théologie chrétienne de l'Ascension.

3. On observera (pp. 343-344) que, dès une date très ancienne, le psaume CXVII est utilisé dans la liturgie du dimanche. Serait-ce comme une anticipation du repos dans le règne glorieux du Christ ?

gie ne porte pas sur tel détail, mais sur l'ensemble de deux réalités. Il s'agit dans les deux cas (l'Exode et le baptême) d'une œuvre éminente de libération accomplie par Dieu en faveur de son peuple, captif des forces du mal. Et c'est là ce qui donne son fondement incontestable dans le sens littéral de l'Écriture à la typologie baptismale de l'Exode » (p. 135). Il s'agit beaucoup plus d'une analogie *théologique*, portant sur la réalité cachée du mystère, que d'une ressemblance illustrative portant sur des images concrètes (p. 99). Aussi faut-il distinguer typologie biblique et symbolisme littéraire. Il est très contestable que tout dans l'Écriture doive avoir un sens figuratif (p. 150), et le P. Daniélou estime que ce principe est « dangereux » (p. 266); par exemple, « ce sera l'erreur de certains exégètes de vouloir reconnaître le baptême partout où se rencontre l'eau dans l'Ancien Testament » (p. 108). Retenons cette leçon de sobriété.

Il faudrait encore citer bien des choses intéressantes, par exemple sur la confirmation, qui est une nouvelle effusion de l'Esprit, déjà donné au baptême, laquelle a pour objet d'amener à leur perfection les énergies spirituelles suscitées dans l'âme par le baptême (p. 163). De même que le baptême configure au Christ mort et ressuscité, la confirmation configure au Christ oint par l'Esprit-Saint (p. 162); — sur la réalité sacramentelle du sacrifice du Christ (p. 188), où le P. Daniélou aurait pu insister davantage, s'inspirant de saint Augustin, sur l'aspect *ecclésial* du sacrifice du *corpus mysticum*; — sur la semaine enfin et le dimanche : reprenant un article de *Vigiliae Christianae*[4], l'auteur nous livre certaines vues singulièrement pénétrantes sur la théologie de l'histoire chez les Pères, et notamment chez saint Augustin. Le repos du dimanche est l'anticipation de ce sabbat sans fin auquel tend l'histoire de la *Cité de Dieu* (XXII, 30), et de ce repos de l'âme auquel aspire l'auteur des *Confessions* (pp. 381-387). On le voit, la Bible et la liturgie, commentées par les Pères, nous introduisent à la plus haute théologie.

P.-Th. C.

Louis Bouyer : *Le sens de la vie monastique*. Turnhout, Brepols, 1950. 314 pp. in-12 (*Tradition monastique*, 2).

Cet ouvrage, dû à la plume d'un prêtre qui, sans être moine, aime profondément la vie monastique, se range décidément sous le

4. « La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif », *Vigiliae Christianae*, 1948, I, pp. 1-16.

signe de ce que M. Moré appelait jadis, dans le premier éditorial de *Dieu Vivant*, « une conception eschatologique du christianisme », dont l'insertion dans le monde contemporain « doit réveiller les énergies somnolentes » (n° 1, pp. 9-10). La première partie, « Théorie », nous a paru en tous points solidement charpentée; elle ressuscite avec beaucoup de force la substance spirituelle du vieux monachisme du désert dans ses aspects les plus tranchés. Le Père Bouyer, qui nous avait donné une remarquable *Vie de saint Antoine*, nous montre ici jusqu'à quel point il a pénétré cette vieille doctrine ascétique. L'homme devient, dans sa perspective, tout imprégnée de la notion du « drame rédempteur » chère aux Pères, « un ange de remplacement » ( p. 49 et *passim*), substitué par le créateur à l'Ange déchu, et la vie du moine, rompant toute attache avec un monde où Satan tente de reprendre pied, ne veut être qu'une restauration de cette vie angélique, qui se fait à la suite du Christ vainqueur, mort et vivant. Les chapitres *Chercher Dieu*, *La vie angélique*, *Mort et vie nouvelle*, *La lumière inaccessible* et les trois qui terminent cette première partie, situant le moine dans ses relations avec les Personnes divines, s'expliquent en fonction de cette ligne. L'auteur y fait entrer sous une optique commune toutes les formes de monachisme qui se sont rencontrées dans l'Église, aussi bien celles de l'antiquité que celles de l'Orient et de l'Occident contemporains. On est peu habitué à un traitement aussi général, et il en ressort des suggestions très riches. Absolument rien n'est sacrifié, comme il arrive souvent dans les ouvrages modernes sur la vie monastique, à des données empruntées à un humanisme terrestre : il n'y a d'autre humanisme ici que celui de la Transfiguration. Il s'agit, dans le monachisme, d'un continuel dépassement, dont l'auteur nous fait comprendre la valeur avec les ressources de son érudition vraiment très grande, sans toutefois jamais nous fatiguer ni nous écraser.

On nous assure que ce livre est « très discuté » dans les monastères bénédictins. S'il l'est, c'est sans doute surtout en raison de sa seconde partie : « Pratique », où l'auteur cherche occasionnellement à prendre position dans des questions toujours épineuses, comme celle du sacerdoce des moines, de l'harmonisation du ministère des âmes et des œuvres pastorales avec l'idéal monastique, etc., et où il émet parfois des jugements sévères sur la pratique actuelle de la Règle. Peut-être y a-t-il en effet, de-ci de-là, une tendance à des généralisations trop rapides, dans lesquelles du reste l'emportement du style et le coup de burin décisif de l'écrivain interviennent pour beaucoup. Vues du dehors, les choses n'apparaissent pas toujours comme à ceux du dedans. Si l'auteur se réfère en maint endroit à des propos de « moines désabusés » (par exemple page 216), trop prompts souvent, hélas ! à chercher un refuge en des confidences caricaturales déplacées, il y a à côté d'eux ceux qui pratiquent le silence de la Règle, qu'on n'interroge point, et dont la maturité et l'humilité ont généralement des appréciations plus justes.

Mais se baser sur telle ou telle phrase de ce genre est, à notre avis, commettre une faute pour juger ce livre. Tout écrit à tendance es-

chatologique — et nous avons dit que celui-ci l'était — voit nécessairement son objet avec un recul quelque peu prophétique, et le langage du prophète est toujours incisif, dans le bien comme dans le mal. Rappelons-nous cependant que le monachisme n'est pas seulement « dans le temps »; il est aussi dans la quotidienneté de l'histoire de l'Église, et, dans ce « jour-le-jour », il faut bien que, lui aussi, il s'adapte. Le lecteur sera forcé de se le redire ici. Mais la perspective de l'auteur est très légitime, et, si l'on en tient compte, on s'aperçoit que la seconde partie de l'ouvrage possède aussi de belles qualités. En voici les chapitres : *Détachement et dépouillement*, *La prière*, *Pénitence et mortification*, *Le travail*, *Lectio divina*, *Opus Dei*, *La messe*. Suit une conclusion originale sur la place du monachisme comme *Sagesse et Gnose* dans l'histoire de la pensée humaine.

Comme les sujets sont souvent traités en fonction de la pratique, ils ne le sont pas toujours avec la même égalité de profondeur ni la même expérience, et si le tour de phrase met audacieusement tout en place, n'oublions pas que nous avons affaire ici à un « genre littéraire » d'une œuvre qui n'est somme toute qu'un essai. Peut-être pourrait-on reprocher à l'auteur de ne l'avoir pas dit assez clairement. Mais nous le remercions de deux choses : La première, d'avoir fait un effort sincère et généreux pour saisir les lignes de forces de l'idéal monastique dans toute son amplitude, et de nous en avoir donné, avec maîtrise, une vigoureuse présentation en l'abouchant à ce qui est sa source première : les paroles de l'Évangile qui ont décidé de la vocation du grand saint Antoine, père des moines; la seconde, d'avoir dit ce qu'il avait à dire sous une forme qui oblige chaque lecteur, moine ou non, à réfléchir profondément sur son état, dût-il repousser comme exagérée telle ou telle remarque.

Olivier Rousseau, O.S.B.

Daniel-Rops : *Missa est*. Paris, Arthème Fayard, 1951; broché 250 fr., relié 350 fr.

Souligner chacun des moments caractéristiques de la messe par des photographies expressives (au nombre de trente), accompagnées chacune d'un commentaire explicatif et d'une prière, tel est le plan de ce livre, qui apportera aux fidèles une aide précieuse pour l'intelligence du saint Sacrifice. Les commentaires de Daniel-Rops sont dignes d'éloges pour leur sûreté doctrinale et pour leur précision historique : ils font entrer à merveille dans le vif de la messe. Leur clarté, leur élévation, sont également remarquables. Notons seulement quelques détails déficients : le psaume 42 est sans doute l'œuvre d'un exilé, mais il ne s'agit pas du grand exil en Babylonie ou Assyrie. — Les catéchumènes sont mal caractérisés comme « postulants à la foi » : ils *ont* déjà la foi, ils seraient plutôt postulants à l'Eucharistie. — Dieu est « *trine* », et non pas « triple » en son unité.

— Les *prières* qui suivent les commentaires sont belles et émouvantes. Toutefois on peut se demander si elles sont opportunes, si elles ne nous ramènent pas au système des « prières pendant la messe », cher aux « paroissiens » d'autrefois. Ajoutons qu'on pourrait leur appliquer ce que Daniel-Rops dit de certaines formules liturgiques : « elles sont belles ces prières, mais subjectives », elles nous fournissent « une méditation personnelle ». Leur accent ému, leur allusion continuelle aux états d'âme du sujet, le primat donné au « je », au « moi », au « mien », nous éloignent non seulement des textes officiels, mais du sens communautaire et objectif de ces textes; d'ailleurs, ce point de vue subjectif est caractéristique même dans les commentaires : « J'ai imploré, j'ai écouté, j'ai offert, j'ai sacrifié, je vais recevoir » (cf. préface et p. XXIV), telles sont les parties de la messe. Le « nous » semble exilé. Et c'est pourquoi nous pensons qu'il serait préférable qu'on substituât à ces prières personnelles — si belles soient-elles — celles de l'Église.

Les illustrations avaient ici leur importance pour mettre en lumière les points principaux du Sacrifice. Le font-elles toujours ? Plusieurs jouent médiocrement leur rôle : elles représentent un prêtre qui pose, immobile et glacé, sous le feu d'un projecteur. D'autres sont plus parlantes, mais, chose curieuse, le prêtre est d'un mutisme absolu : histoire sans paroles ! L'ensemble, d'ailleurs, sent le studio plus que la vie : tout est figé devant l'appareil du photographe. L'atmosphère n'est pas celle d'une église : comme l'a dit un conférencier, on se croirait dans un tombeau; partout règne l'obscurité, sauf sur les points précis que le projecteur veut éclairer. La chasuble elle-même semble être choisie pour une messe de *Requiem*. C'est triste !

Les cérémonies ne sont pas toujours correctes. A l'épître, le célébrant doit tenir, ou du moins toucher le missel. Pour le *Munda cor meum*, il doit être en inclination profonde, les mains en dehors de l'autel. L'hostie ne doit être sur la patène qu'après le *Pater*. Pourquoi le servant n'est-il pas à gauche du prêtre au début de la messe ? etc.

Souhaitons que tout cela soit repris, dans une nouvelle édition, sous une forme plus claire, plus vivante, plus joyeuse, et que des images plus appropriées illustrent mieux les commentaires de Daniel-Rops.

Dom LUCIEN.

YVES M.-J. CONGAR, O. P. : *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. « Unam Sanctam », XX. Paris, Éditions du Cerf, 1950. 648 pp.

Ce n'est pas dans le cadre d'une recension ordinaire que l'on peut parler comme il convient d'un ouvrage aussi considérable que celui-ci. Considérable, en effet, paraît bien le mot qui s'impose pour qualifier un travail dont les dimensions, si imposantes qu'elles soient, sont à peine égales à l'ampleur des questions traitées. Aussi bien nous bornerons-nous ici, nous réservant d'en parler ailleurs plus à fond, à donner un aperçu des aspects par lesquels ce livre concerne directement le mouvement liturgique contemporain.

Le P. Congar lui-même y a noté que tous les mouvements de réforme, dans l'Église, bons ou mauvais, s'attaquaient, généralement dès leur départ, aux problèmes liturgiques. De plus, il est de fait que ce qu'on peut appeler le mouvement réformiste de notre époque, tel que le P. Congar encore nous le décrit, fait la part spécialement large à ces sortes de questions. C'est assez dire combien une lecture méditée d'un travail aussi nourri consacré au problème de la réforme dans l'Église s'impose à tous les artisans du renouveau liturgique.

Ils trouveront dès l'abord en ce volume un exposé, particulièrement intéressant pour eux, des conditions dans lesquelles le besoin ou le désir des réformes s'est exprimé récemment dans l'Église. Après cette introduction, un premier chapitre les aidera à résoudre la question préjudicielle : comment l'Église, tout en étant invariablement sainte, peut-elle comporter des défauts et des faiblesses qui appellent un perpétuel effort de redressement ? Le second chapitre, le problème de principe étant éclairé, vise à situer le domaine concret où l'effort en question trouve à s'appliquer. « Tout ceci nous conduit à reconnaître, pour le peuple de Dieu, deux grandes tentations, qui répondent précisément aux deux grands motifs de tout réformisme, en particulier du réformisme contemporain : celle de pharisaïsme et celle de se comporter en synagogue » Par la première, l'auteur entend le risque menaçant de se contenter des dehors institutionnels, sans se préoccuper suffisamment de maintenir derrière eux un contenu spirituel, toujours vivant. La seconde, qui est apparentée d'ailleurs à la première, sera de conserver tels quels ces mêmes dehors, sans se soucier de leur nécessaire adaptation à un monde sans cesse en évolution.

Avec le troisième chapitre, nous en venons à l'étude du type d'hommes qui est apte à réagir contre les deux tentations envisagées. Le P. Congar, qui leur appliquerait volontiers cette qualification de « prophètes » que les réformateurs ont toujours, en effet, ambitionné de mériter, s'attache à montrer également les qualités qui leur sont propres

et les défauts qui peuvent en être la contrepartie. Ceci l'amène tout naturellement à sa seconde partie, capitale à tout point de vue. Il s'agit d'y donner les conditions que doit remplir un effort réformateur pour aboutir dans l'Église (et non hors d'elle) à une vraie (et non à une fausse) réforme. Le P. Congar ramène ces conditions à quatre, qu'il énonce comme suit : 1° primauté de la charité et du pastoral; 2° rester dans la communion du tout; 3° la patience, éviter les mises en demeure; 4° un vrai renouvellement par un retour au principe et à la tradition, non l'introduction d'une « nouveauté » par une adaptation mécanique.

La troisième partie étudie sur l'exemple concret de la réforme protestante l'échec d'une tentation réformiste, faute d'avoir rempli ces conditions. La conclusion s'efforce enfin de suggérer les réactions saines que tout réformisme en général (et le réformisme actuel en particulier) devrait susciter, soit chez les fidèles, soit chez ceux qui détiennent l'autorité.

Nous n'hésitons pas à dire que la seconde partie de ce livre suffirait à lui assurer une valeur et une portée permanentes. Il est presque impossible de souhaiter une vue des problèmes plus équilibrée, — à la fois pleinement orthodoxe et pleinement attentive à la complexité du réel et des exigences qu'il impose. Celui qui pourrait lire ces pages, qui sont le cœur du livre, sans en rester définitivement impressionné serait ou bien d'une singulière légèreté, ou bien d'une rare inintelligence.

Est-ce à dire que tout nous satisfasse au même point dans ce vaste ouvrage ? Sans doute, il ne peut en être ainsi. L'explication de l'erreur où la Réforme du XVI^e^ siècle devait s'engager nous paraît pécher par trop de schématisme. La sérénité face aux réformismes contemporains nous semble inversement un peu trop optimiste. Ce n'est pas, d'ailleurs, que nous voyions aucune erreur bien grave dans toutes ces revendications que l'auteur enveloppe d'une si miséricordieuse bienveillance. Il nous semblerait plutôt qu'il y a en tant de desiderata qu'il écoute avec une patience émue quelque puérilité. Nous lui donnons acte bien volontiers de sa constatation : en tout cela, point d'hérésie qui menace. Mais n'est-ce pas que pour penser mal il faut au moins penser ? L'indigence à cet égard du réformisme longuement analysé dans l'introduction risque de faire méconnaître la portée d'un ouvrage qui va bien au delà des enfantillages auxquels il commence par consacrer une attention peut-être trop respectueuse. Une condition supplémentaire que nous serions tenté d'ajouter, pour un réformisme sain, serait de prendre au sérieux ce qui le mérite, et de hausser les épaules quand il convient. Si l'auteur de ce gros livre y trahit une faiblesse, faiblesse commune à ceux qui écrivent de gros livres, c'est sans doute d'être trop constamment sérieux. N'est-ce pas le vieil archevêque Benson qui proposait d'ajouter à l'examen des évêques, par lequel débute leur consécration, cette question supplémentaire : *Wilt thou suffer the fool gladly ?*

L. B.

*Homélies pascales*, I. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte. Introduction, édition et traduction par P. Nautin, P. S. C. Coll. « Sources chrétiennes », 27. Paris, Le Cerf, 1950; 201 pp.

Toutes les recherches présentes de la Pastorale Liturgique convergent vers un centre unique, le Mystère pascal, dont la liturgie tout entière épanouit les infinies richesses. La restauration de la solennelle Vigile nocturne en la « nuit bienheureuse » exige que soit restituée au peuple chrétien la plénitude de ce mystère. C'est dire l'intérêt de publications qui rendent accessibles à tous les trésors de la catéchèse pascale des premiers siècles, alors que Pâques est encore *la Fête* en laquelle se revit tout le mystère du salut.

Cette importance explique sans doute le luxe d'érudition avec lequel s'inaugure la publication dans *Sources chrétiennes* d'une série d'homélies pascales qui nous sont parvenues parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome. Collection complexe, d'ancienneté et d'intérêt divers sur laquelle l'attention des érudits avait été naguère attirée [1]. L'élément le plus important en est assurément l'homélie reproduite ici et que le P. Ch. Martin, appuyant d'arguments de critique interne le témoignage d'un ms. de Grottaferrata (Cry, B.A. LV) avait cru pouvoir restituer à Hippolyte. M. Nautin, dont on sait l'exigence sourcilleuse en matière d'authenticité et les opinions personnelles sur l'héritage complexe de cet auteur, met en œuvre toutes les ressources de la philologie et de l'exégèse pour résoudre ce problème. Sa conclusion est qu'à défaut de l'œuvre même d'Hippolyte qu'on avait cru retrouver, nous avons du moins affaire à une composition qui s'en inspire directement. Il ne nous appartient pas d'entrer ici dans une controverse qui n'est sans doute pas close.

Ce dont tout le monde s'accordera à féliciter M. Nautin est de nous avoir donné, avec un texte critiquement établi et heureusement traduit, un véritable commentaire qui nous introduit dans les méandres d'un texte nourri d'une exégèse allégorisante de l'Exode (ch. XII), figure dont le récit de la Passion nous fait connaître la vérité. Ce diptyque, qui se contente de gloser sobrement l'Écriture, jette sur la profondeur du mystère rédempteur une lumière que les spéculations de la théologie postérieure ne dépasseront guère. Tous les thèmes fondamentaux qu'elle reprendra sont ici à l'état naissant, avec une naïveté et une assurance qu'on a joie à retrouver; et quelle ferveur dans l'invocation à la « Pâque divine qui descend des cieux jusqu'à la terre et monte à nouveau de la terre aux cieux » : « O Pâque, lumière des flambeaux nouveaux et éclat des torches des vierges, grâce à toi les lampes des âmes ne s'éteignent plus, mais le feu divin et spirituel de la charité brûle en tous, dans l'esprit et dans le corps, approvisionné de l'huile même du Christ » (p. 190).

La richesse de cette homélie,

1. P. Ch. Martin, S. J., *Un περι τοῦ πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?* (*Rech. Sc. rel.*, XVI (1926), pp. 148-165.)

comme de celle attribuée à Méliton de Sarde et qui prend davantage encore la forme de l'hymne, nous reporte en un temps où le lyrisme chrétien débordant emplit la liturgie tout entière. Le rythme encore souple se coulera plus tard dans les cadres classiques de la rhétorique grecque ou, en Syrie, dans l'isométrie des accents, élément traditionnel de la poésie sémitique. Saint Jean Damascène et les mélodes de saint Sabas iront y prendre la forme du canon byzantin : Homélies des grands maîtres du IVe siècle, canon pascal, *Praeconium paschale*, toute cette floraison est déjà pressentie dans ce texte parfois lourd et diffus : on se plaira à remonter à lui.

Son importance, répétons-le, justifie un traitement exceptionnel et le luxe d'une édition critique. Souhaitons seulement que « Sources chrétiennes » ne se laisse pas gagner par l'aristocratie de l'érudition et continue à mettre à la disposition d'un large public, cultivé mais non spécialiste, les chefs-d'œuvre de l'époque patristique. L'ensemble des homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque nous avait été promis en un seul volume; il ne faudrait pas qu'elles débordent sur six ou sept.

I.-H. Dalmais.

Hippolyte : *Contre les hérésies*. Fragment. Étude et édition critique par P. Nautin. Études et textes pour l'histoire du dogme de la Trinité.) Paris, Le Cerf, 1949, 276 pp.

Il n'entre pas dans les compétences de *La Maison-Dieu* d'apprécier ce travail de haute critique ni de discuter la thèse de l'auteur sur l'héritage littéraire d'Hippolyte. Mais son étude n'est pas seulement une importante contribution à l'histoire du dogme de la Trinité dans les premières années du IIIe siècle. Les textes nombreux, qui viennent éclairer et enrichir la notice considérée par l'auteur comme la fin du syntagma d'Hippolyte, nous restituent l'atmosphère d'une théologie toute chargée des grandioses perspectives de saint Irénée. La traduction d'un texte trop peu connu et compris, aussi minutieusement établi que le permet la tradition littéraire, fera apprécier cet hymne dogmatique qui évoque souvent les grandes prières eucharistiques ou le *Praeconium Paschale*. Souhaitons qu'il ne demeure pas réservé aux seuls érudits ou aux historiens des doctrines. Cette théologie prénicéenne, encore peu marquée par les préoccupations spéculatives de l'hellénisme et toute proche des sources bibliques, a de quoi séduire nos contemporains. Ses imprécisions et ses maladresses sont, certes, nombreuses, mais quel écho direct de la foi des martyrs !

I.-H. D.

Jean Chrysostome : *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. Coll. « Sources chrétiennes ». Introd. de F. Cavallera, S. J.,

et J. Daniélou, S. J. Trad. et notes de R. Flacelière. Paris, Le Cerf, 1951; 316 pp.

L'Église d'Antioche, foyer où convergent les cultures sémitiques et helléniques, a vécu avec une intensité sans égale le mystère de Dieu. C'est le conflit de ces deux cultures : rationalisme grec et sentiment bien sémitique de la redoutable transcendance de Dieu, qui donne tout son relief à la crise anoméenne. Nous lui devons un des premiers chefs-d'œuvre de Jean Chrysostome, plus qu'une éloquente réfutation d'Eunome, un hymne d'adoration au Dieu incompréhensible.

Peu d'œuvres patristiques ont une densité aussi forte et gardent en notre temps plus d'actualité. C'est une joie de voir ces homélies traduites par un maître de l'hellénisme, capable de rendre l'éclat de l'éloquence encore juvénile du nouveau prêtre d'Antioche. Une double introduction, historique et doctrinale, achève de faire de ce volume un des mieux venus de la collection; une érudition très sûre sait se faire discrète pour nous introduire aux thèmes les plus riches et les plus vitaux de la théologie orientale.

Il y aurait beaucoup à dire, en effet, sur l'importance de ce thème de l'incompréhensibilité divine, si vif dans la tradition de l'Orient chrétien et trop peu marqué dans un enseignement théologique où le souci de précision et de clarté, l'intrépidité de la raison, héritage de la Grèce, n'a pas toujours assez marqué le contrepoids du respect de la transcendance en présence d'une Sainteté incommensurable. *La Vie de Moïse*, de Grégoire de Nysse, les *Homélies sur l'incompréhensible*, de Jean Chrysostome, portent déjà tout ce qu'expliciteront l'Aréopagite, un disciple probable, et la tradition mystique de Maxime le Confesseur à Syméon le Nouveau Théologien et à Grégoire Palomos. Inscrire ce dernier nom est dire l'importance de notre texte pour une meilleure intelligence de ce que les chrétiens d'Orient défendent comme un trésor, lors même que sa présentation ne va pas sans maladresse.

Les pages du P. Daniélou, familier avec cette tradition non moins qu'avec les études récentes sur la phénoménologie du Sacré, découvriront les richesses de cette théologie « apophatique », la valeur des nuances de vocabulaire qui tentent d'analyser les attitudes de l'âme en présence du mystère sacré. Il nous faut, au moins, noter ici la place donnée à juste titre aux enseignements liturgiques de nos homélies. Elles ne nous fournissent pas seulement des informations précises sur le déroulement de la liturgie eucharistique : elles nous introduisent dans le climat qu'elle reçut à Antioche et qui semble bien s'être, de là, répandu dans tout le monde byzantin pour fournir l'une des caractéristiques de sa liturgie. Nous voulons parler du rôle tenu par les anges. E. Peterson, dans une précieuse plaquette, dont la traduction se fait depuis trop longtemps attendre [1], a suivi le développement de cette angélologie liturgique et analysé ses composantes.

1. *Das Busch der Engeln.*

Les homélies sur l'Incompréhensible orchestrent ce thème avec magnificence : c'est déjà toute la divine Liturgie, telle que la présentera par la suite l'iconographie byzantine, qui se déroule sous nos yeux. L'Eucharistie tend déjà à devenir une « théophanie », et nous percevons ce que pourra avoir d'excessif ce sens du mystère redoutable, resté peut-être trop proche de l'Ancien Testament. L'orateur, pris tout entier par son thème et vengeur de la transcendance divine attaquée par les prétentions rationalistes des anoméens, garde l'attitude d'Isaïe foudroyé par la manifestation de la « Gloire » divine, et parfois retrouve la terreur des fils d'Israël au pied du Sinaï. Que la « gloire du Seigneur » ait habité parmi nous et que son éclat redoutable soit désormais un visage humain, n'arrête guère son attention. Pour lui, le Christ est avant tout « le Seigneur », saisi dans la même sphère que le Père. Nos générations auront sans doute profit à entrer dans cette contemplation du « Père de majesté infinie » et du « Christ roi de gloire »; et notre célébration liturgique y trouvera occasion de renouveler ce sens du sacré que l'abandon d'une étiquette surannée et trop souvent factice ne doit pas lui faire perdre.

Ce volume, dont un excellent index permettra aux hellénistes de détailler les richesses, nous paraît être l'une des sources majeures de notre pastorale liturgique.

I.-H. D.

Ch. DE CLERCQ : *Conciles orientaux catholiques (1575-1849)*. Hist. des Conciles d'après les documents originaux, t. XI, I^re^ partie. Letouzey, Paris, 1949, 486 pp.

L'histoire des institutions ecclésiastiques et, au premier plan, l'histoire de la liturgie trouve dans les actes conciliaires une de ses sources les plus assurées. L'évolution liturgique de l'Orient catholique en particulier fut bouleversée par les interventions répétées qui s'exercèrent de la part des Latins souvent peu au fait des traditions et de la théologie propre aux Églises d'Orient. Le temps est peut-être venu d'examiner avec sérénité cette histoire. La théorie de la *praestantia ritus latini*, incontestée depuis le XIII^e^ siècle dans les milieux de la Curie romaine, a été définitivement récusée par Léon XIII, et depuis lors c'est de Rome que viennent les initiatives capables d'assurer la sauvegarde, la défense et la restauration d'un patrimoine qui est partie intégrante du trésor de la *Catholica*.

Mais les sources de cette histoire sont dispersées, difficilement accessibles en bien des cas. C'est dire l'intérêt du volume qui vient d'enrichir la continuation de l'histoire des Conciles d'Héfélé-Leclercq. Il fallait la science et l'efficacité méthodique de M. Ch. de Clercq pour rassembler la masse des documents parfois inédits, souvent mal traduits d'originaux de langues multiples. Voici en un premier volume le résumé des actes de quelque quatre-vingt-cinq assemblées réunies par les diverses communautés orientales de tous rites depuis leur réunion à l'Église romaine jusqu'en 1849. Un chapitre de synthèse comparative condense l'acquis de ces multiples législations, mais c'est à l'histoire de chaque concile et aux résumés de ses actes qu'il faut recourir pour apprécier convenablement ces décisions, dont plusieurs laisseront sans doute des traces dans la codification en cours.

Il ne saurait être question de résumer, même du seul point de vue de la pastorale liturgique, une pareille floraison canonique. Mais il est sain et réconfortant de voir la diversité des solutions adoptées suivant les lieux et, après des interventions brutales et intempestives, souvent provoquées par le pouvoir civil ou par quelques latinisants extrêmes, comme au Synode malabar de Diamper en 1599, le souci croissant de remonter aux sources authentiques et de respecter la tradition propre à chaque Église. Il y a eu des erreurs, inévitables dans l'état où se trouvaient les connaissances historiques et la théologie durcie par les excès dialectiques de la scolastique tardive. Mais le souci de respecter la tradition et de ne pas appauvrir l'héritage des siècles n'a cessé de se préciser. Le prochain volume nous en donnera des preuves nouvelles.

A l'heure où les communautés orientales, du fait des événements, se multiplient en terres latines, la connaissance de leurs traditions et de leurs usages s'impose de plus en plus aux clercs. Sans doute le présent volume ne traite que des Églises unies à Rome, et rien de semblable n'existe pour les Églises séparées. Le grand travail préparatoire à la codification du droit oriental a provoqué la publication de sources nombreuses, mais la tâche de défrichement reste immense. Toute étude précise des liturgies orientales durant les derniers siècles est pour une large part tributaire de cette documentation. Un travail comme celui de M. de Clercq a l'avantage de la replacer dans l'histoire générale des institutions ecclésiastiques et de nous permettre pour une part de reconstituer le milieu dans lequel s'est produite cette évolution. C'est en dire l'intérêt du point de vue qui est ici le nôtre. C'est tout un aspect de la pastorale liturgique qui se dessine au travers de cet inventaire. Désormais les bases sont acquises pour une histoire précise et vivante, comme pour une théologie plus exactement informée d'un monde qui est partie intégrante, mais trop négligée de l'Église catholique. Faible minorité sans doute si l'on s'en tient aux chiffres, mais riche de tant de traditions héroïquement sauvegardées en terre d'Islam ou de paganisme.

I.-H. D.

Jean-Louis Leuba : *L'institution et l'événement*. Bibliothèque théologique. Delachaux-Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1950; 141 pp.

L'étude minutieuse que nous présente le pasteur J.-L. Leuba est formellement un travail de théologie néo-testamentaire. Cependant son point de départ est autre, sa préoccupation toute contemporaine. Frappé de l'opposition clairement apparue à la Conférence œcuménique d'Amsterdam (1948) entre les conceptions « catholique » et « protestante » de l'Église, il a voulu se référer aux sources pour trouver solution au problème. La conception « catholique » des confessions non protestantes présentes à la Conférence met l'accent sur la continuité de l'Église et son caractère institutionnel; « la conception protestante (le) met au contraire sur la liberté du Saint-Esprit, sur les initiatives constamment nouvelles par lesquelles Dieu, au moyen de sa parole, juge, corrige, soutient, recrée et console son Église, sur le sacerdoce universel et la nature charismatique de tous les ministères » (Intr.).

L'auteur ne peut admettre opposition aussi tranchée. Il ne se résout pas à ce dualisme qu'il appelle « institution et événement », ce dernier terme désignant l'intervention libre et inattendue de Dieu dans l'économie du salut.

L'enquête scripturaire est menée en fonction de cette systématisation. L'ensemble est fortement structuré. Trois parties concernant le Christ, les apôtres, l'Église; chacune de ces parties est elle-même divisée en deux

chapitres. L'un insiste sur le dualisme et reconnaît dans le Christ, les apôtres, l'Église ce double élément « institution et événement »; l'autre souligne l'unité : ces deux éléments loin de s'opposer s'appellent. Ainsi à l'époque néo-testamentaire ces deux modes de l'action divine sont présents : l'institution qui fait Jésus Fils de David et Messie, l'événement qui le rend Fils de l'Homme et Kurios. De même les Douze représentent l'apostolat institutionnel, alors que Paul est le témoin de l' « événement » par son apostolat charismatique. Les Églises judéochrétienne et paganochrétienne continuent cette opposition. Mais comme dans le Christ tout se résolvait dans l'unité, il y eut union de Paul avec les Douze et des Douze avec Paul, et l'union aussi des deux Églises. Méconnaître l'institution est pour l'auteur tomber dans le marcionisme; méconnaître l'événement, tomber dans l'ébionisme. La démonstration est menée avec une grande rigueur apparente. De nombreuses analyses de textes viennent de-ci de-là appuyer la construction. Il n'est pas possible de s'arrêter à ces analyses ou à telle ou telle affirmation. Il vaut mieux prêter attention à l'essentiel de la thèse.

L'impression qui se dégage de l'ensemble est avant tout celle d'un retour, par l'Écriture, à une conception traditionnelle de l'Église. Le seul fait de la reconnaissance de l'institution, de sa présence partout, même déjà dans le Seigneur, en est témoin. S'il est un souci dominant dans Paul c'est bien celui de l'unité ecclésiale. A côté de ce sens de l'Église est à noter un respect très grand des Écritures. Certes J.-L. Leuba n'ignore rien des plus récentes recherches, mais dès le début, il affirme, sans doute visant les dissections et préhistoires de textes, que l'Église ancienne a entendu canoniser « la ligne toute entière de ce développement... jusqu'à la clôture de la période canonique ». Ainsi admet-il la conception virginale, et au nom même de l'Écriture la « chasteté perpétuelle » de Marie.

Cependant devant cette construction si nette bien des points d'interrogation se posent. Et d'abord « institution et événement » s'opposent-ils aussi fortement, aussi formellement? L'auteur a pratiqué une coupe horizontale dans l'histoire. Il est certain qu'à un moment déterminé du temps il est possible de distinguer ce qui est institution déjà existante, suite normale du passé et ce qui est intervention libre et nouvelle. Mais cela n'est plus possible si l'on considère le déroulement même de l'histoire. L'institution en l'an I peut parfaitement être le résultat permanent d'un « événement antérieur ». Or dans l'histoire du salut il en est perpétuellement ainsi. Abraham fut élu, appelé avant de devenir le père d'un peuple nombreux. La Pâque fut « événement » avant de devenir « institution ». L'élection des Douze est aussi gratuite et imprévisible que celle de Paul; celle de Mathias fut confiée à l'Esprit. Dans l'économie du salut tout semble être d'abord « événement » avant de devenir « institution ».

Mais ces « événements » ne sont point intervention sans suite. Leur caractère est au contraire de fonder quelque chose de permanent : il y a continuité dans les desseins divins. L'événement laisse trace dans l'histoire et même l'inspiration du prophète. L'apostolat paulinien s'est incarné en églises pauliniennes qui furent unies aux autres comme Paul le fut avec les Douze. L'événement est premier, mais il cristallise à chaque instant en institution.

Ces institutions parfois sont dépassées. Le sacerdoce, le culte du Temple ont disparu. Mais il y a eu un « événement » central à la plénitude des temps. Cet événement s'est fixé en institution dans l'Église une du Christ dès la période néo-testamentaire. La question reste : cette institution peut-elle être dépassée par des « événements nouveaux » au point d'obliger à rejeter comme institution périmée ce qui fut l'inscription de l'événement central ? L'apostolicité, la succession apostolique sont-elles vouées au même sort que le sacerdoce juif?

C'est l'interrogation posée à toute ecclésiologie fondée uniquement sur l'événement.

Toute ecclésiologie institutionnelle, « catholique », n'est point par contre fermée à l'événement; elle n'exclut point le phénomène charismatique. Est-il besoin de rappeler, à l'intérieur du catholicisme, l'épanouissement des spirituels au début du XIII[e] siècle, les origines de l'Ordre franciscain, et de façon plus générale ces événements charismatiques sans cesse renouvelés qui donnèrent naissance aux Ordres religieux et à leurs réformes ?

La littérature exégétique catholique n'est point ignorée; mais, dans l'abondante bibliographie, elle est réduite aux seuls noms des PP. Lagrange et Allo. Telle quelle, la thèse du pasteur Leuba est un effort certain pour dégager par une étude néo-testamentaire précise le caractère vrai de l'Église du Christ. Institution et événement entrent vraiment dans sa constitution. L'excès même de sa systématisation ne doit point empêcher l'influence de ce beau livre.

A. Grail.

François Dvornik : *Le Schisme de Photius*. Histoire et légende. Le Cerf, Paris, 1950; 664 pp.

Plusieurs publications consacrées aux sciences historiques et aux questions œcuméniques ont déjà signalé et salué comme un événement capital l'ouvrage monumental de l'abbé F. Dvornik. Sans se spécialiser dans le même domaine, *La Maison-Dieu* ne reste pas étrangère à ces problèmes d'histoire religieuse, avec lesquels les questions liturgiques ont plus d'un point de contact. Nos lecteurs nous sauront gré de leur faire connaître sommairement cette œuvre remarquable.

Depuis le IX[e] siècle jusqu'à nos jours, dans toute la tradition occidentale, le patriarche de Constantinople Photius (820-891) est tenu pour responsable du grand schisme qui depuis neuf siècles déchire l'Église chrétienne. Son nom, à travers toute l'histoire, est synonyme de politicien sans scrupule, de fauteur de schisme, d'ennemi irréconciliable de l'Occident chrétien, d'adversaire ambitieux et inflexible du pontife de Rome. Ces affirmations passent pour un axiome historique. Photius est l'auteur responsable du schisme. Le patriarche Michel Cerulaire, en consommant deux siècles après, en 1054, la révolte contre le premier patriarche, le pape de Rome, n'a fait qu'appliquer la doctrine et suivre l'exemple de cet indigne et schismatique pontife.

Or, l'auteur entreprend cette tâche gigantesque et déconcertante de reviser après dix siècles le procès de Photius, d'établir la fausseté des faits qui ont créé cette légende, et de réhabiliter la victime de ces incompréhensions et de ces erreurs. L'importance et la complexité du sujet traité, l'objectivité scrupuleuse des méthodes appliquées, la masse des documents qui ont exigé des recherches inextricables et vraiment dédaliennes, l'ampleur déconcertante et l'intérêt palpitant des conclusions si imprévues qui s'en dégagent, tout contribue à faire de ce travail surhumain une grande œuvre de sincérité et de loyauté. Véritable événement dans l'histoire de l'Église, ce travail apportera aux chrétiens désunis plus de lumière et de fraternité.

Au terme de cette enquête aussi consciencieuse que déconcertante, la vérité et la justice nous obligent à modifier notre jugement, confondu jusqu'ici avec celui de tout l'Occident, et de rendre hommage au patriarche Photius, l'homme d'Église, le savant humaniste et le chrétien qui fut assez généreux pour pardonner à ses ennemis et faire les premiers pas vers la réconciliation. Sans doute, Photius a commis des fautes qui lui furent fatales, à lui et à son Église, et tout spécialement la condamnation du pape Nicolas, en 867, au Synode de Constantinople, présidé par le patriarche lui-même. Mais il

ne tarda pas à reconnaître son erreur : sa réconciliation avec le pape Jean VIII, son attitude conciliante avec d'éminentes personnalités romaines, sa reconnaissance *de facto* du droit d'instance suprême de l'Église de Rome, ce sont là autant de faits que l'histoire partiale a tus, et qui plaident en sa faveur.

Cette réussite de la science historique, en vengeant la vérité et la justice, a servi efficacement la grande cause du rapprochement des Églises. Cet exemple peut être suivi dans d'autres domaines.

Lambert Beauduin, O.S.B.

# Hagiographie

*Vies des Saints et des Bienheureux*, avec l'historique des fêtes, par les RR. Pères Bénédictins de Paris, tomes I à IX, janvier à septembre. Letouzey et Ané, Paris, 1935-1950.

Les saints sont les héros du christianisme; à toutes les époques, les fidèles convaincus que leur vie était une réussite divine et humaine ont voulu les connaître et entrer dans l'intimité de ces amis de Dieu. Depuis les Passionnaires et les légendiers de l'antiquité et du moyen âge, de nombreuses collections ont repris ce thème toujours actuel. Mais les exigences des lecteurs varient, et, sauf dans quelques communautés religieuses, on ne lit plus la dernière collection en langue française, celle de Mgr Guérin, connue sous le nom de « Petits Bollandistes », bien qu'elle n'ait rien de commun avec les publications des Jésuites belges et qu'elle soit un triste témoin de la décadence des études ecclésiastiques au XIX^e^ siècle : ses dix-sept volumes eurent plusieurs éditions, et on crut même devoir leur ajouter trois volumes de supplément! Le but de l'auteur était de condenser toutes les médiocres compilations qui circulaient de son temps. Il voulait aussi donner des détails sur le culte des saints; malheureusement, ce projet qui aurait pu avoir tant d'intérêt fut vicié par des dissertations d'histoire locale, une absence totale de critique et des lacunes regrettables. Malgré leur ampleur, les « Petits Bollandistes » sont loin d'être complets : beaucoup de personnages nommés au martyrologe ne sont pas traités. Par contre, on y trouve de longues pages sur des personnages qui n'ont aucun titre à figurer parmi les saints ou les bienheureux. Par-dessus tout, les lecteurs modernes sont rebutés par l'absence de sens critique et le ton de panégyrique édifiant qui ne faiblit jamais.

Bien qu'il déclare dans sa préface que sa collection n'a rien de commun avec les « Petits Bollandistes », Dom Baudot a manifestement voulu les remplacer, en s'inspirant pour la forme des *Lives of the Saints* du P. Thurston. Son plan est plus rationnel, plus large et plus clair que celui de ses prédécesseurs. Chaque jour s'ouvre par la traduction du martyrologe romain; une liste le complète pour qu'aucun bienheureux ayant vécu aux temps modernes, aucun saint fêté en France, aucun personnage méritant d'être rangé parmi

les saints ne soit omis, mais on ne s'occupe pas de ceux des Églises séparées. Dans le cours du martyrologe et de la liste complémentaire, de brèves notes règlent rapidement et clairement le cas des personnages presque ou complètement inconnus. Ensuite viennent des notices plus détaillées, rangées dans l'ordre chronologique beaucoup plus simple que les classifications traditionnelles assez arbitraires en confesseurs pontifes ou non pontifes, etc...

Dom Baudot était né en 1857; prêtre en 1882, sulpicien en 1890, il avait fait profession à Saint-Michel de Farnborough, abbaye bénédictine française du Sud de l'Angleterre, le 21 novembre 1906. Spécialisé dans les ouvrages de vulgarisation, il avait entrepris avec un courage admirable de rédiger ce nouveau travail, mais il avait cru devoir se contenter d'une critique assez débonnaire, bien que son information fût sérieuse. A sa mort, le 24 décembre 1929, il laissait un manuscrit complet jusqu'au 15 mai et des milliers de fiches. Dom Chaussin, bénédictin de Sainte-Marie de Paris, en commença la publication en 1935; quand il mourut, le 13 juillet 1945, trois volumes seulement (janvier-mars) étaient parus. Les deux suivants (avril et mai) furent publiés et complétés par divers collaborateurs qui purent mesurer l'importance et les difficultés de l'œuvre.

Cependant la collection n'était pas encore arrivée à la moitié. Quelques moines de Paris, aidés par un de leurs confrères de Ligugé, assurèrent la reprise d'un travail qu'ils n'auraient jamais osé entreprendre eux-mêmes. Ils avaient sur leur devancier l'avantage de pouvoir se rendre dans les grandes bibliothèques, et ils bénéficiaient des ouvrages parus depuis vingt ans, entre autres des commentaires des Bollandistes sur le martyrologe hiéronymien (1932) et le martyrologe romain (1940). Gardant le plan qui à l'usage s'était montré satisfaisant, gardant aussi la présentation extérieure, y compris la couverture un peu vieillotte, ils crurent inutile de rechercher la méthode de Dom Baudot. Reconnaissant que, malgré quelques lacunes, son œuvre n'avait pas d'équivalent en français, ils pensèrent qu'ils devaient la continuer en mettant à profit l'expérience acquise. C'est cette manière employée à partir du tome VI (juin) qu'il convient d'exposer.

Le but premier du travail est de fournir des renseignements précis et suffisants sur la vie et le culte des saints avec un souci scrupuleux de vérité historique. Trop souvent, les hagiographes ont tout sacrifié aux désirs de leurs lecteurs : aux Ve et VIe siècles à Rome, ils voulaient une histoire pour chacun des saints vénérés dans les Catacombes : on leur en donna; d'autres aimaient les scènes de martyre remplies de merveilleux : on en écrivit à foison; au moyen âge, toutes les Églises de Gaule prétendaient remonter aux apôtres : on leur constitua de belles légendes; plus tard les pieux chrétiens cherchaient l'édification : une vaste littérature combla leur attente; les modernes préférèrent un saint qui n'ait pas trop fait de miracles et dont la vie soit marquée par au moins une conversion : rien de plus facile à contenter. Mais n'est-ce pas une solution de facilité, et ne risque-t-on pas à ce jeu de peindre tous les saints avec le même

pochoir ? Ne pourrait-on pas essayer tout simplement de restituer à chacun sa physionomie ?

A dire vrai, ce n'est pas toujours possible, car souvent le temps a tellement bien travaillé que de rares indices ont seuls subsisté, parfois un nom tout seul. Il faut se contenter de recueillir ces épaves pieusement, après en avoir vérifié la valeur.

Quelques privilégiés, surtout aux temps modernes, possèdent de vastes dossiers : lettres, écrits divers, actes administratifs, témoignages contemporains qui n'étaient pas destinés à la publicité, etc... Des études psychologiques et historiques, vivantes et détaillées ont souvent été écrites; dans une collection comme celle-ci, elles doivent être présentées sobrement et substantiellement en quelques pages.

Pour la plupart des saints anciens ou médiévaux, il faut recourir à des textes qui réclament une critique attentive et sérieuse, évitant la confiance aveugle ou le dédain arrogant. Les vieux hagiographes ont ordinairement beaucoup de défauts, mais — à moins qu'ils n'aient tout inventé, ce qui arrive assez souvent — ils ont sur nous l'avantage d'avoir vu des témoins disparus et parfois leur héros lui-même. Quant aux miracles qui rebutent tellement nos contemporains, il n'y a pas lieu de leur appliquer un système différent; faits extraordinaires, ils sont des faits et doivent être traités comme des faits : on les retiendra donc s'ils ont des garanties sérieuses, on les rejettera dans le cas contraire.

Si des saints sont devenus inséparables de leur biographe : saint Benoît de saint Grégoire, saint Martin de Sulpice-Sévère, n'est-il pas préférable, plutôt que de rompre violemment ce lien, de laisser au pieux écrivain son charme et la responsabilité de ses dires ?

Devant les Actes authentiques des martyrs, l'auteur moderne s'effacera encore plus volontiers. Courts et denses, ils doivent être reproduits avec d'autant plus de scrupule qu'ils sont moins nombreux.

Mais les pieux romans, les légendes de toute sorte, voire les faux, ne méritent aucune indulgence, tandis que le lecteur a droit à la vérité. Depuis la Renaissance, les travaux des critiques cherchent à déblayer le domaine terriblement encombré de l'hagiographie, il serait ridicule d'entraver cet assainissement. Les textes se rapportant aux saints n'acquièrent pas un caractère sacré et immuable. Documents historiques, ils doivent être appréciés à leur valeur exacte. C'est le seul moyen d'obtenir la confiance du lecteur.

Les légendes cependant ne peuvent être entièrement passées sous silence. Dans quelques-unes, on peut isoler une parcelle de vérité, opération extrêmement délicate; beaucoup, qui ne peuvent servir en aucune façon à esquisser le portrait du saint, ont eu une grande importance dans le développement de sa gloire posthume. Car le culte des saints n'est pas seulement une question de rubriques. L'histoire des basiliques élevées en leur honneur, les pèlerinages, les légendes qu'ils ont vu naître, les translations importantes, l'extension des dévotions doivent retenir l'attention. Fréquemment un saint dont la vie tient en deux lignes exigera plusieurs pages pour son culte. Ce n'est pas un hors-d'œuvre : le culte des saints est une

expression de la foi des chrétiens, et l'on ne peut se défendre d'une véritable émotion en évoquant les foules qui se rendaient au tombeau des thaumaturges, qu'il s'agisse de saint Pierre à Rome, de saint Martin à Tours, de saint Jacques à Compostelle, de saint Serge à Rosafa, de saint Ménas auprès d'Alexandrie, de sainte Thècle à Séleucie ou de bien d'autres. Et tous ces pèlerins écoutaient avec passion une histoire ou une légende qui a charmé de nombreuses générations et souvent pris corps dans des œuvres d'art qui font notre admiration et ont vu prier les fidèles. L'iconographie mériterait certes de longs développements, mais il faudrait sortir d'un cadre déjà fort étendu.

Aux temps modernes, les papes se sont réservé le droit de béatifier ou de canoniser les serviteurs de Dieu, et il suffit de mentionner la date de la décision pour marquer le début du culte public; autrefois, il n'en était pas ainsi, et il est indispensable de rechercher les origines ou au moins les attestations de culte, littéraires ou archéologiques, pour ne pas confondre les saints honorés comme tels aussitôt après leur mort avec l'approbation de la hiérarchie et les personnages divers introduits au martyrologe par un compilateur. Le martyrologe est un vénérable livre liturgique, dont l'antiquité commande le respect, respect éclairé qui s'attache à son fonds authentique pour le débarrasser des déformations et des excroissances dont les siècles l'ont chargé. Ici, toutes ses annonces sont commentées; il n'existait en français aucun ouvrage similaire, malgré son utilité évidente pour ceux qui chaque jour lisent ou entendent le martyrologe.

Une bibliographie termine chaque notice. Elle n'a jamais la prétention d'être exhaustive, puisqu'elle est destinée à fournir un point de départ commode pour des recherches plus amples en indiquant les écrits des saints, les sources de leur biographie, les études les meilleures et les plus accessibles sur leur personne et leur culte. Les dissertations érudites, réduites au minimum dans le texte, peuvent être esquissées dans les notes en petits caractères et dans les bibliographies.

Chaque volume contient les saints d'un mois, en moyenne une vingtaine par jour. Un volume supplémentaire rassemblera les tables, les saints et bienheureux nouveaux et les fêtes de l'année liturgique.

Puisse cette collection, en replaçant chaque saint en son temps et en son lieu, montrer aux fidèles leurs protecteurs et leurs modèles, à tous des personnalités fortes et attachantes; puisse-t-elle aussi, en rappelant l'existence des grands sanctuaires, contribuer à ranimer le goût des pèlerinages, mais non à charger de nouvelles fêtes le calendrier de toutes les Églises.

*Les Saints de tous les jours.* Collection dirigée par Robert Morel. Arthaud, Grenoble-Paris, t. I, janvier 1949.

La présentation de cette nouvelle collection est fort agréable, moderne, égayée de jolis bandeaux et culs-de-lampe, enrichie de huit

illustrations hors texte, parmi lesquelles on remarque un expressif Jean Chrysostome emprunté à un manuscrit grec du XI[e] siècle. Chaque jour, on nous présente en quelques pages le saint principal, puis un florilège de textes, enfin, brièvement, quelques autres saints.

Les textes du florilège sont empruntés aux écrits du saint du jour, à ceux d'un auteur spirituel ou à la liturgie. Ils sont fort bien choisis, mais avouons qu'un *graduel* ou un *alleluia* fait bien piteuse figure quand on l'a dépouillé de ses neumes et traduit en français.

Les « courtes notices » sont en effet bien courtes, une ou deux lignes; pourtant quelquefois trop développées; au 1[er], on lit : « Magne : martyr romain, dont on ne sait rien de plus. » On ne sait même pas s'il est romain. D'autres sont curieuses; au 27 : « Julien : premier évêque du Mans, de la part de saint Pierre (250 ?). »

Les divers auteurs ont traité le principal saint de chaque jour, chacun selon son goût, en quelques pages. Certaines sont bien venues : Jean Chrysostome par exemple. Mais en l'absence de toute bibliographie on se demande de quelles sources troubles sortent certains récits. Au 19, Marius, Marthe, Audifax et Abacum, au 16, le pape Marcel, au 24, Félicien, etc..., sont parés de tous les oripeaux de la légende; au 5, Siméon stylite, connu par des témoignages contemporains, est présenté à l'aide d'embellissements déjà tardifs et suspects; au 25, à propos de la Conversion de saint Paul, on a la surprise de lire : « Il poursuit jusqu'à Damas tous ceux qu'on désigne *déjà* du nom infâme de chrétien. » Pourtant le récit des Actes assure que c'est à Antioche que les païens commencèrent à appeler chrétiens les disciples de Jésus, c'est-à-dire plusieurs années après la Conversion de saint Paul : les Juifs se seraient bien gardé d'appliquer ce nom du Messie qu'ils considéraient comme sacré à une secte haïe; auraient-ils voulu par hasard avouer que Jésus était le Messie? Certaines notices, par exemple au 4, sainte Angèle de Foligno, témoignent d'une rédaction hâtive : quel lecteur non spécialiste saura concilier les deux dates de 1285 et de 1290 données pour son entrée dans le Tiers-Ordre et devinera le cadre de sa vie? Plus souvent, le style est original, les récits alertes. Mais peuvent-ils avec des allusions à des événements contemporains (qui sembleront bien naïves dans quelques années) suffire à « restaurer les saints et la sainteté dans leur réalité naturelle et surnaturelle, humaine et divine »? N'est-ce pas plutôt une nouvelle légende dorée, fruit d'une « révision radicale de la sainteté et de son expression », révision qu'on ne définit pas, mais qui semble plus destinée à captiver le lecteur qu'à faire revivre les saints d'autrefois?

Omer Englebert : *Les Saints de janvier... à septembre*, 1949-1950. 8 vol.

Il est consolant pour un chrétien de voir que l'Église n'a pas failli à sa mission et compte beaucoup de saints, mais cette constatation peut effrayer ceux qui essayent d'en dresser la liste. Pour

simplifier, on peut en choisir un ou deux par jour et mentionner les autres rapidement : ici, saint Jean Chrysostome (27 janvier, p. 50) est réduit à onze lignes, saint Corneille inscrit au canon de la messe (16 septembre, p. 31) à trois et demie. Les publications antérieures peuvent dispenser de recourir aux sources : une note placée à la fin du mois d'avril nous en avertit honnêtement. Beaucoup de dates surprennent : saint Maur (15 janvier, p. 28) est mort en 584, nous dit-on, saint Benoît (21 mars, p. 39) en 543, et bien des détails mériteraient le « croit-on » que l'on rencontre quelquefois, l'auteur ayant cru devoir s'écarter de ses guides habituels pour réintroduire les légendes pieuses : la captivité de saint Vincent de Paul à Tunis par exemple figure à sa place (19 juillet, p. 39). La méthode nous est avouée en introduction au roman de Justine et de saint Cyprien d'Antioche (26 septembre, p. 46), présentée comme véridique : leur histoire « est très vraisemblable, si on la dépouille de ses ornements légendaires ». C'est fort bien dit : cette sorte de critique peut transformer les contes de fées en documents historiques. Rencontrant parfois des citations en latin non traduites (24 mai, p. 45), on se demande à quel genre de public cultivé on a destiné cette collection.

Jean de Mailly, O. P. : *Abrégé des gestes et des miracles de saints*. Traduit du latin par Antoine Dondaine, O. P. « Bibliothèque d'histoire dominicaine », I. Paris, Éd. du Cerf, 1947.

Tout le monde connaît la *Légende dorée* de Jacques de Voragine — de nom — et elle est toujours estimée par les érudits désireux de comprendre la mentalité du moyen âge ou les bibliophiles à la recherche de quelques éditions rares. Mais Jacques de Voragine a eu des prédécesseurs trop oubliés; Jean de Mailly est le premier d'entre eux, et sa compilation heurte moins notre goût que celle de son heureux émule. Quelques pages rapportent des faits historiques, mais ce sont des exceptions; la plupart nous donnent de jolis contes que nous n'essayerons pas d'étayer avec des arguments archéologiques, même la légende de Jean et Paul au 26 juin. Mieux vaut prendre dans ce livre un aperçu de la mentalité de notre beau moyen âge trop souvent inaccessible à ceux qui ne savent pas le latin.

Albert Lanquetin : *Sainteté rurale*, Les Éditions ouvrières, Paris, 1950.

Deux parties dans ce petit livre, la première présente trente-deux saints, la seconde des textes de quatorze saints parlant aux ruraux. Il n'est pas facile de recenser les saints ruraux, qu'ils aient été bergers, agriculteurs, jardiniers, artisans, marchands ou châtelains, et nulle vie n'est moins pourvue d'épisodes saillants à moins que sa fin ne soit un martyre glorieux, qui est mal connu dans la plupart

des cas. Il est assez curieux de remarquer que ces saints ruraux sont groupés à certaines époques : six de 250 à 350, quatre au VII[e] siècle, neuf au XII[e] siècle et les quatre de dates inconnues appartiennent probablement à ces époques privilégiées : phénomène d'hagiographie sans doute plutôt que reflet de l'histoire. La dernière nommée, Germaine de Pibrac, est morte en 1601... Le cadre dans lequel ces saints ont été recensés aurait pu être élargi sans entorse à la vérité : jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, l'économie fut surtout rurale, les cités de jadis avec leurs quelques milliers d'habitants prendraient rang aujourd'hui parmi les gros bourgs. Et tous les saints évêques, prêtres, moines, religieux et religieuses sortis de familles rurales n'ont pas abandonné la terre en suivant une vocation plus haute; dans l'excellent florilège qui constitue la seconde partie, on est heureux de rencontrer leurs paroles mêlées à celles d'autres saints qui, sortis d'autres milieux, se sont dévoués aussi aux chrétiens des campagnes.

Marguerite Henry-Rosier : *Dans la barbarie mérovingienne, saint Colomban.* Paris, Spes, 1950.

Moine austère, controversiste entêté, prédicateur incorruptible, Colomban est à la fois un des saints les plus caractéristiques et les mieux connus du haut moyen âge. Nous le voyons revivre ici, échapper à ses nombreux ennemis, tenir tête aux rois, aux évêques, au pape même, conduisant rudement ses disciples dans le chemin de la perfection. Un long épilogue retrace l'histoire des monastères fondés par Colomban et ses disciples dont l'influence fut grande tant au point de vue spirituel qu'en ce qui concerne la culture littéraire ou artistique. On aurait aimé quelques précisions sur le développement du culte de saint Colomban et son extension, étude ingrate mais importante pour mesurer l'influence posthume et la popularité d'un saint.

Jean Dubois, O. S. B.

Louis Bouyer : *Saint Antoine le Grand.* Coll. « Figures monastiques ». Abbaye de Saint-Wandrille, Éd. de Fontenelle, 1950; in-8, 244 pp.

Un des grands mérites de cette nouvelle œuvre du P. Bouyer est de prôner, avec un dynamisme très efficace, l'actualité d'un document hagiographique qui, justement, aux yeux de beaucoup de nos contemporains enfoncés dans les méthodes actives, devrait paraître « étonnamment inactuel ». *La vie intérieure, supérieure à toute forme d'action*, telle est une des vérités les plus urgentes à rappeler aux hommes d'aujourd'hui, selon le P. Bouyer. Il le fait résolument. Ce n'est pas seulement de la « vie intérieure » sous son angle abstrait comme on la comprend généralement de nos jours qu'il

s'agit ici, mais de la vie intérieure d'un christianisme de combat, tout comme l'est le mystère du Christ lui-même : drame de la rédemption, — lutte contre les puissances invisibles et victoire remportée sur la mort et le péché, — auquel nous sommes associés, en une incorporation d'identité, par les énergies déposées en nous au baptême. Les saints lutteurs des déserts, dont le père est le grand Antoine, ont vécu intensément ces combats tragiques. Ce que nous en savons par leurs biographies, loin de nous rebuter par l'élément merveilleux qui en fait la trame, doit nous aider à les mieux comprendre. L'auteur ne craint pas d'affirmer que notre connaissance d'Antoine peut être singulièrement enrichie « même par ce qui est douteux et même par ce qui est probablement faux, pris à la lettre » dans ces récits, parce qu'ainsi est constitué un genre littéraire spécifiquè, dont nous pouvons retirer un très grand profit. Il faut lire les pages où le P. Bouyer développe ce paradoxe pour se rendre compte de l'intérêt de ces vieux témoignages, considérés ainsi sous un aspect nouveau.

Autre raison qui vient renforcer l'actualité de ce livre : « Le monachisme, compensation d'un christianisme installé », tel est le sous-titre d'un paragraphe du chapitre sur les origines du monachisme. Au moment où la religion chrétienne devenait religion d'État, nombre de ses fils « se détachent autant qu'ils peuvent d'un monde qui ne semblait plus demander qu'à les accueillir » (p. 11). Si notre société moderne n'est pas aussi engageante vis-à-vis de l'évangile, un phénomène semblable cependant se révèle devant le christianisme embourgeoisé de beaucoup de milieux. Les meilleurs tentent de s'en évader et recherchent à tâtons des formes nouvelles d'une évasion authentique.

La démonologie occupe une très grande place dans la vie de saint Antoine, écrite par saint Athanase. Elle occupe une très grande place aussi dans ce livre, où elle est étudiée bien au delà des frontières de l'hagiographie du désert, et est rattachée à celle du Nouveau Testament. L'importance que donne l'auteur à cette question constitue peut-être la vraie originalité de son ouvrage. Un appendice de près de trente pages « Cosmologie et démonologie » situe le problème sous son véritable aspect. Ce chapitre mériterait d'être développé, et nous souhaitons qu'il le soit un jour.

Certains discuterons sans doute la valeur de ce livre neuf et audacieux. Il remue des questions que les générations en train de s'éteindre considéraient comme à peu près périmées du point de vue de la science, mais que la rénovation de la théologie biblique, une reviviscence de bien des aspects oubliés de la foi chrétienne, et même quelques insistances de la philosophie existentialiste ont remis en lumière. Il nous semble qu'on doive attendre beaucoup du genre de littérature religieuse inauguré par cet ouvrage, du moins s'il est manié par des théologiens de la valeur du P. Bouyer.

Olivier Rousseau, O. S. B.

# Le Chant français

*Cantiques pour l'année liturgique.* Paris, Le Seuil, 1950, 48 chants; 100 fr.

Depuis l'apparition de « Gloire au Seigneur », qui manifestait la volonté d'introduire dans le cantique français plus de vérité, de sobriété et d'esprit liturgique, nous avons vu paraître de nombreuses œuvres isolées qui ont prolongé et perfectionné cet effort. Mais aucun ouvrage d'ensemble ne fut comparable à celui qu'un collaborateur de *Musique et Liturgie*, Jean Bonfils, vient de publier avec la collaboration de Michel Fustier, dans la collection même de « Gloire au Seigneur », sous le titre de *Cantiques pour l'année liturgique.*

Nous louerons d'abord la tenue générale de l'ouvrage qui est d'une rare qualité littéraire et musicale. Chacune de ces quarante-huit pièces sur la journée chrétienne (6), la messe (8), les sacrements (3), l'année liturgique (20), le sanctoral (10), est également soignée.

Les mélodies sont, pour la plupart, empruntées au répertoire des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles français, mais aussi aux folklores de divers pays. Aucune n'est originale. Toutes sont parfaitement populaires, bien construites avec de nombreuses reprises et alternances possibles. Certaines sont des chefs-d'œuvre. L'ensemble présente toutefois une monotonie certaine et plusieurs chants semblent vraiment « dater ». On peut craindre que ceux-là ne restent étrangers à la sensibilité spontanée de nos assemblées chrétiennes.

Les textes sont généralement d'inspiration scripturaire. Le style est d'un dépouillement et d'une limpidité admirables. L'absence de rimes et assonances, qui choque violemment au premier contact puis s'atténue à l'usage, accentue parfois une certaine impression de prosaïsme. Mais ce manque à gagner se trouve compensé par un rythme impeccable et organique du texte adapté à la musique, par la vigueur et le naturel de la syntaxe, par la plénitude du sens, ensemble qui évoque nos antiennes romaines ou les tropaires byzantins. Le sanctoral est particulièrement original et, dans l'ensemble, réussi. On peut reprocher au cycle liturgique, qui est le corps du volume, d'être vu trop *de l'extérieur* (de même que la sainte Écriture). Les étapes de l'économie du salut ne s'en dégagent pas assez fortement. Plusieurs cantiques enfin n'échappent pas à un certain esthétisme ésotérique. Mais nous ne cacherons pas notre admiration pour le « cantique de la Toussaint », le « chemin de croix » et tant d'autres...

J. Gelineau, S. J.

Joseph Gelineau, Louis Barjon et Claude Rozier : *Chants français pour la messe du peuple chrétien.* Coll. « Semailles », 7, rue Coëtlogon, Paris. — A. Fascicule à une voix, musique et texte, pour meneur, chorale à l'unisson et foule; 20 pp., 60 fr. — B. Partition de voix pour chorale à quatre voix mixtes, 120 fr. — C. Accompagnement pour harmonium ou orgue sans pédale, 240 fr.

Cette œuvre ayant été recensée du point de vue liturgique en même temps que la messe du Congrès de la jeunesse rurale, par le R. P. Louvel dans *La Maison-Dieu*, n° 23, avec beaucoup de nuances et de compétence, nous profitons de son édition commerciale pour en proposer une appréciation du point de vue musical.

Le problème général de la répartition du texte entre le soliste (le meneur), la chorale et la foule me semble heureusement résolu. Le dialogue entre le soliste et la foule, alternance instinctive qui remonte au fond des âges et qui se retrouve dans les musiques du monde entier, est complété par l'apport d'enrichissement artistique d'un autre groupe, la chorale qui peut exécuter ce qui lui est réservé à l'unisson ou à quatre parties.

Quant à l'accompagnement d'orgue, je ne pense pas qu'il soit vraiment nécessaire dans ce cas précis. Le chant de foule à l'unisson ou celui de la chorale en formation polyphonique conservent une plus grande pureté et aussi un plus grand naturel à être exécuté sans orgue ou harmonium. Je ne suis pas, sur ce point, tout à fait d'accord avec la note d'avertissement publiée, disant que l'accompagnement d'harmonium aide le chant : s'il s'agit du soliste ou du groupe choral, ils sont entraînés et n'ont pas besoin de l'orgue pour donner une bonne exécution. L'instrument ne fait alors que les alourdir; s'il s'agit de la foule, l'accompagnement devient alors tout à fait inopérant. Lorsque celle-ci baisse, ce ne seront pas les faibles sonorités de l'harmonium qui la remettront dans le juste diapason. Il faut nous défaire de cette idée que tout doit être accompagné, et surtout le chant de masse à l'unisson, majestueux en soi. Par contre, la solution proposée de fanfares, soit en préludes ou en interludes, soit même en doublant les voix, est excellente, surtout pour le plein-air.

Venons-en maintenant à la nature même de la musique.

Les mélodies, modales, conviennent parfaitement au chant de foule, évitant la banalité du « majeur » et possédant en soi une plus grande noblesse d'accents. Parfois se rattachant aux inflexions du *Te Deum*, elles sont bien venues, faciles d'oreille, mais d'une expression digne, se meuvent dans une bonne tessiture. Plus syllabiques qu'ornées, ainsi qu'il convient, elles provoquent irrésistiblement les élans expressifs d'une masse.

Le rythme en général en est simple et naturel. Pourtant, pourquoi l'auteur a-t-il adopté en certains endroits une prosodie arbitraire pour la langue française, par exemple : « Agneau de Dieu » rythmé ainsi : brève — longue — brève — longue, mais avec l'accent sur la première brève, ce qui oblige la syllabe normalement accentuée

(...gneau) à venir en syncope dans le rythme général. De même plus loin : « Les péchés de ce monde », dans « monde », la première syllabe « mon » étant écourtée et la syllabe atone allongée (figuration musicale : croche — noire pointée). Dans le premier cas, cette prosodie peut se justifier dans la déclamation tragique d'un texte versifié, mais beaucoup moins dans celle, oratoire, de la prose. Dans le deuxième cas, il sera bien difficile d'éviter que les chanteurs ne se laissent aller par négligence à accentuer la longue, bien qu'elle soit atone, ainsi que cela se fait couramment dans un certain nombre de chansons de music-hall, où on désarticule le français avec désinvolture.

Quant à l'harmonisation en chœur à quatre voix, elle est celle que l'on pouvait attendre du R. P. Gelineau, excellent musicien. Harmonisation à la fois sonnante et libre, reliant souplement le langage harmonique consonant à la couleur modale, ce qui amène des licences savoureuses, mais fort jolies. J'aime beaucoup aussi certaines cadences tout à fait modales, se résolvant sur l'accord de quinte sans tierce.

Quand j'aurai dit encore que je n'aime pas beaucoup les onomatopées (hon ! hon !) accompagnant « Toi qui prends les péchés du monde » dans le *Gloria*, relevant plus de l'esthétique de description anecdotique que de la noblesse de l'office, il ne me restera plus qu'à louer hautement la grandeur simple de l'ensemble qui convient fort bien à l'ampleur d'une masse de voix, ou encore la gravité recueillie de tel passage confié à la chorale (« nous sommes là, Seigneur », dans le *Gloria*), ou d'autres pages (comme dans l'offertoire) d'une claire et pénétrante sensibilité.

Émile Damais.

César Geoffray : *Messe brève à trois voix égales*. Coll. « Claire Fontaine ». Paris, Éditions du Seuil.

Égal à lui-même, César Geoffray nous présente ici une œuvre d'une écriture vocale soignée. Chacune des trois voix (3 voix égales, mais qui peuvent devenir 6 voix mixtes et se combiner avec des instruments) déroule des vocalises expressives ou de gracieux mélismes, souvent de couleur modale, en un contrepoint libre. *Kyrie* expressif, *gloria* jubilant, *credo* rythmique et syllabique, *sanctus* contemplatif, *agnus* suppliant, cette messe reste brève comme son nom l'indique.

Malgré une écriture vocale avertie, disons franchement que cette messe demande une sûreté de voix, une justesse d'oreille, et une souplesse de vocalise qu'on ne trouve malheureusement encore que dans des chœurs entraînés. Enfin, il nous faut regretter la déclamation du *credo* qui présente un traitement de l'accent latin si incohérent qu'il ne peut pas ne pas choquer même nos oreilles françaises. Au demeurant on ne peut que se réjouir de sentir passer dans cette messe quelque chose de l'authentique esprit liturgique.

J. G.

Abbé J. Prim : *Chants des fidèles.* Procure générale du clergé, 192 pp. Cartonné : 225 fr.

Ce recueil, robuste et pratique, contient en notation moderne avec signes rythmiques l'ensemble des chants liturgiques que l'on peut raisonnablement demander aux fidèles d'une paroisse d'exécuter aux offices : huit messes choisies du *Kyriale;* messe de *Dumont* 1er ton; *messe des morts; vêpres* du dimanche; *hymmes* les plus fréquentes, *antiennes à la Sainte Vierge, psaumes* des principales fêtes; choix de *motets* pour les saluts; *complies.* Cette édition est heureusement doublée d'une traduction française des textes.

J. G.

Abbé J. Louis : *Le Graduel psalmodié.* Paris, Lethielleux. Manuel, 127 pp.

A toutes les paroisses qui, à la grand'messe dominicale, sont incapables d'exécuter d'une façon digne le chant du propre grégorien, et qui, à juste titre, ne se résignent pas à supprimer ces pièces essentielles de la célébration que sont les chants d'entrée, de méditation, d'offrande et de communion, cette publication apporte une solution pratique, très liturgique, et vraiment musicale.

Cette solution consiste à exécuter tous les versets de psaumes qui constituent le propre d'une messe donnée, en faux-bourdon (à quatre voix mixtes ou deux voix égales, ou même unisson et harmonium). Le même faux-bourdon sert pour les diverses pièces d'une même messe et toutes les messes d'un temps liturgique, ce qui ramène l'ensemble annuel des dimanches et fêtes à 5 systèmes de faux-bourdon.

Par l'insertion à la fin du volume de dépliants dont chacun porte une fois la musique de chaque système pouvant se lire en juxtaposition avec les textes de chaque messe, l'édition se présente sous une forme peu onéreuse et assez commode.

Les mélodies s'inspirent de modes grégoriens, judicieusement attribués selon leur ethos aux divers temps liturgiques. La polyphonie est écrite dans le style le plus classique du faux-bourdon. Aucun traquenard pour l'oreille ou la voix; l'exécution est vraiment facile (ce qui ne veut pas dire exécutable sans soin ni préparation). Enfin une formule mélodique est jointe à chaque messe pour l'alleluia et son verset.

Cette initiative répondra concrètement aux désirs de beaucoup de pasteurs et directeurs de chant.

J. G.

*Les deux Tables*, psaumes et cantiques pour la messe. Éd. du Chalet, Lyon, 1952, 46 chants.

Le titre de ce recueil intrigue sans doute le lecteur. A vrai dire, il traduit pourtant exactement le propos des éditeurs : donner aux fidèles des chants qui leur fassent mieux goûter les aliments de la messe : parole de Dieu à « la Table de la loi divine », corps du Christ à « la Table de l'autel ». La plupart des pièces de ce recueil sont adaptées des psaumes et l'une d'entre elles au moins (*Tu es mon berger, ô Seigneur*) a déjà connu un grand succès. Les mélodies sont, en général, simples et alertes; les textes, simples aussi, risquent parfois d'être plus obscurs qu'une traduction strictement littérale. Après avoir utilisé ce recueil, on formule le même vœu que pour d'autres : à quand la traduction littérale des psaumes et une mélodie adaptée ? Nous trouvons ici déjà d'excellentes « antiennes » et des adaptations qui préparent les esprits à recevoir leur vraie nourriture.

H.-N. Bonnet, O. P.

David Julien : *Cantiques sur les Psaumes (Gloria I)*. Éd. Fleurus, Paris, 1951, 32 pp. (12 × 15).

L'auteur de ce recueil est maintenant bien connu. On lui doit de nombreuses fiches de chants en français qui ont trouvé déjà un succès mérité. « Pourquoi nos cantiques ne prendraient-ils pas leur source dans les textes inspirés ou dans les pièces officielles de l'Église : les psaumes. L'auteur donne ici dix cantiques inspirés par dix psaumes fréquemment employés à la messe. Une table analytique suggère les circonstances les plus favorables à leur emploi. C'est là un essai déjà considérable, mais qui nous fait mieux comprendre encore l'urgence d'une version authentique des psaumes et d'une adaptation mélodique vraiment liturgique.

H.-N. B.

Hadelin Van Erck, O. S. B. : *Le Sacrifice du Peuple de Dieu*. Éd. du Levain, Paris, 1951, 95 pp. (12 × 15,5).

Cette brochure est destinée à favoriser « la participation personnelle à la célébration communautaire de la messe » : une excellente introduction explique fort justement ce propos. Le livre contient des chants français pour l'Ordinaire et pour le Propre. Les premiers peuvent être exécutés par toute l'assemblée; on y trouve deux *Kyrie*, deux *Gloria*, trois *Sanctus* et deux *Agnus Dei*. Ce ne sont pas des traductions mais des adaptations : dès lors, il semble difficile de ne pas être gêné par tel ou tel détail. Les chants pour le Propre sont

variés suivant l'année liturgique. Ce sont en quelque sorte des cantiques dont la mélodie demeure identique durant toute la messe et dont le texte varie pour l'entrée, l'offertoire et la communion. Ils sont en général de bon goût.

La première partie de ce livret est le texte de l'Ordinaire de la messe traduit en français, transcrit en beaux caractères très lisibles. Mais pourquoi n'a-t-on pas mis les textes latins qui faciliteraient le vrai dialogue des fidèles avec le prêtre ? Signalons les textes très soignés des courtes explications, ainsi que la traduction du canon de la messe faite par le C.P.L. et adoptée par l'auteur.

H.-N. B.

## *Missels de Communion. — Missels pour enfants.*

*La Maison-Dieu* n'a pas eu la place de publier *in extenso* les nombreuses recensions de missels qu'elle avait confiées à une commission composée de membres du C.P.L. et de l'Union des Œuvres (pastorale de l'enfance). Ce travail a donné lieu à l'édition d'un fascicule spécial de 48 pages mis en vente à l'occasion d'une exposition de missels pour enfants à l'Union des Œuvres[1].

Quelques auteurs de missels pour enfants ont regretté cette publication et se sont estimés un peu trop mal traités. Nous devons signaler à notre décharge que nous n'avons été guidé dans nos jugements par aucun esprit commercial, mais uniquement par le désir d'apporter aux libraires et aux acheteurs de missels une documentation qui leur permette de guider leur choix, dans l'intérêt d'une éducation plus respectueuse à la fois de la vérité liturgique et de la psychologie des enfants.

En outre, tel auteur à regretté de voir figurer dans cette brochure une recension de son missel qui ne tenait pas compte de la toute dernière édition. Ce reproche que nous comprenons fort bien, met en évidence les habitudes prises par les éditeurs de missels qui ont considéré, jusqu'à présent, le service de presse comme une publicité et qui n'ont pas coutume de voir la critique s'intéresser à ce genre de livre. *La Maison-Dieu* a précisément souci de cette critique.

Enfin, nous nous permettons de signaler que l'*imprimatur* ne met jamais un ouvrage à l'abri des critiques — et que la critique adressée à un ouvrage revêtu de l'*imprimatur* ne peut être considérée comme visant l'autorité qui a délivré cette approbation canonique...

Le C.P.L.

1. En vente au service de documentation du C.P.L., 222, faubourg Saint-Honoré, Paris-8e; l'ex. : 100 fr. C.C.P. Aine Paris 6761-18.

## Pastorale et spiritualité sacerdotale

*Le clergé diocésain face à son idéal.* Collection « Problèmes du clergé diocésain », t. III. Les éditions du Vitrail, 1949; in-8, 80 pp.

Brève présentation d'une vingtaine de groupements sacerdotaux, par la plume autorisée de leur supérieur, directeur ou secrétaire. On indique pour chaque groupement son origine, son but, ses exigences, ainsi que des renseignements tout pratiques (adresses et bibliographie). Sont présentés ainsi trois associations sacerdotales (Union apostolique, Prêtres de Saint-François de Sales, Société du Cœur de Jésus), cinq Tiers-Ordres (Dominicain, Franciscain, Augustinien, Carmélitain, Mariste), six Sociétés ou Congrégations (Prado, Fils de la Charité, Missionnaires de Sainte-Thérèse, Prémontrés, Chanoines Réguliers de l'Immaculée-Conception, Frères Missionnaires des Campagnes), ensuite le mouvement communautaire et la Mission de France, pour terminer par quatre groupements de piété (Pieuse Union de Lisieux, Prêtres Adorateurs, Ligue de sainteté sacerdotale, Alliance sacerdotale universelle).

Répertoire précieux dans sa sécheresse voulue.

Finance (P. J. de), S. J. : *Sacerdoce et médiation.* Toulouse, éditions de l'Apostolat de la prière, 1950, in-12, 41 pp.

Première brochure d'une nouvelle collection, cette plaquette reproduit un article paru en 1947 dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique.* Que fut le sacerdoce du Christ ? — Un office de médiation, apportant à l'homme la vie de Dieu, à Dieu l'hommage humain. C'est sur ce plan que le Christ se continue dans ses prêtres, organes de sa médiation par leur rôle dans l'action sacramentelle et dans l'action sacrificielle, prolongé tout naturellement par un devoir plus intense que pour tout autre chrétien de témoignage aux hommes et de prière à Dieu.

On souhaiterait que tout prêtre possède et médite cette plaquette très remarquable de richesse et de clarté.

COURTOIS (abbé Gaston), des Fils de la Charité : *Jeune prêtre. Notes de pastorale pratique.* Collection « Vie sacerdotale », n° 2. Paris, Union des œuvres, 3e édition, 1950, 15,5 × 22 cm., 200 pp., 200 fr.

Le petit livret d'autrefois a doublé son format, aéré ses pages. Le texte aussi a été revu et largement augmenté. Une suite de conseils nets, pleins de bon sens et d'expérience, adaptés au monde de maintenant. On y envisage successivement : la vie personnelle du jeune prêtre, ses rapports avec M. le curé, avec les autres confrères, avec les paroissiens, la prédication, le confessionnal, le soin des malades, le catéchisme, le mouvement « Cœurs Vaillants », les colonies de vacances, la culture des vocations, le ministère auprès des jeunes gens, puis des jeunes filles, enfin l'Action catholique. Un appendice très pratique donne plus de cent adresses d'associations, revues, œuvres, organisations sacerdotales ou d'Action catholique.

On ne peut qu'applaudir à ce qui est dit (p. 11) sur la récitation de l'office : « l'idéal : aux heures correspondant à chaque élément... Chaque fois que possible, avec un confrère... », etc. Gros progrès sur la première édition. Il est encore trop tôt pour un chapitre qui s'intitulerait : « Le jeune prêtre et la vie liturgique paroissiale », et qui monnaierait les conseils de Pius Parsch dans son *Renouveau liturgique au service de la paroisse.* Souhaitons que l'auteur ait à l'ajouter dans une édition pas trop éloignée.

Encore un livre que nous souhaitons voir possédé et médité par tous les prêtres.

MAHIEU (chanoine J.), vicaire général : *La sainteté dans la vie du prêtre.* Bruges. Ch. Beyaert. Dépôt : 55, rue du Cherche-Midi, Paris-VIe, 1948, 13 × 20 cm., 160 pp., 48 fr. belges.

Cet ouvrage, recommandé par Mgr l'évêque de Bruges et le cardinal Pacelli, prêche la nécessité de la sainteté pour le prêtre, les moyens de l'acquérir, et les pratiques pour la conserver, en s'appuyant principalement sur l'*Exhortatio ad clerum* de Pie X, complétée par l'encyclique *Ad catholici sacerdotii* de Pie XI.

Des choses très classiques exposées dans des développements assez confus, manquant de vue d'ensemble, faisant un peu flèche de tout bois. Assez loin aussi de l'esprit du renouveau liturgique (cf. ce qui est dit pp. 60-61, de la vertu de religion, et où nous sommes invités à nous examiner sur notre esprit liturgique, c'est-à-dire nos « adorations, prostrations, génuflexions, positions des mains jointes ou des bras étendus, élévation des yeux, révérence extérieure du corps »).

Tel qu'il est, ce livre pourra servir aux prêtres d'ouvrage de lecture spirituelle ou de méditation.

COURTOIS (abbé Gaston), des Fils de la Charité : *Face au Seigneur. Récollections sacerdotales.* 3e série. Collection « Vie sacerdotale », n° 5, Paris, éditions Fleurus, 1950, 15 × 22 cm., 242 pp.

Une série de six thèmes de méditations sacerdotales : le sens de Dieu, l'action de grâces, le sens de l'Église, l'enfant, les malades, le monde ouvrier. Sur chaque thème : une méditation (alimentée de diverses réflexions, d'utilisation facultative) aboutissant à un colloque, un examen, des résolutions; l'auteur y a joint un ou deux textes à lire, une pensée à garder, une prière à la Vierge et des sujets de conversation (pour mise en commun du thème dans une récollection sacerdotale communautaire). Une préface explique l'utilisation possible des thèmes (en particulier pour la récollection mensuelle). Une lettre de recommandation de Mgr Feltin.

Les prêtres aimeront retrouver dans ce volume les articles parus dans l'*Union* en 1949 et 1950, clairs, solides, évangéliques, modernes (par leurs citations et leur adaptation aux situations présentes). Et ici, les références à la liturgie du bréviaire, de la messe, du rituel, sonnent juste. On souhaite le plus grand succès à ce nouveau volume.

THILS (Gustave) et LALOUP (Jean) : *Jeunesse et sacerdoce*, Paris, Desclée, de Brouwer, 1948; in-12, 246 pp. et 4 photographies hors-texte.

Il s'agit d'une présentation du sacerdoce diocésain aux jeunes de seize à vingt ans, en dix chapitres qui traitent, en un style vivant, entraînant, avec quelques pages très belles, de la mission des apôtres et des premiers presbytres, de la vocation au sacerdoce actuel, de la vie, des études et de la formation au séminaire, de la montée des ordres, enfin du ministère du professeur et de celui du vicaire.

D'excellentes choses dans une belle présentation matérielle. Les tentations du séminariste d'aujourd'hui : utilitarisme, anthropocentrisme, activisme, voire idéalisme exagéré, sont signalées et réprimées au passage, ainsi que la « crainte du professorat, moins sacerdotal », mais ici la contre-attaque (pp. 183-184 et même 194) nous paraît molle.

Faut-il chercher quelques chicanes aux auteurs. Le chapitre de conclusion, qui replace le prêtre d'aujourd'hui dans la « tradition » sacerdotale est d'une vue si rapide qu'il s'y glisse quelques raccourcis trop sommaires pour ne pas être un peu inexacts (on dirait, p. 230, que la création des curés est antérieure aux grandes invasions).

L'ouvrage s'adresse avant tout aux jeunes Belges : le mot missionnaire n'est jamais employé pour indiquer les perspectives de l'apostolat diocésain; mais « l'esprit de conquête » dont il est question pp. 139-142 et 241 est défini trop brièvement pour que son évocation laisse apparaître à l'esprit quelque chose de net.

Au sujet du bréviaire « prière commune de l'Église », on peut

lire (pp. 163-164) : « Personne morale, société, l'Église est incapable de s'acquitter par elle-même et matériellement de son obligation de prière envers Dieu; elle y délègue ses clercs qui deviennent ses remplaçants dans la fonction de prière. » Il y aurait intérêt, dans une autre édition, à rectifier cette phrase choquante échappée à l'attention des auteurs.

On appelle bien l'évêque : « père de la communauté sacerdotale » (p. 80), et le prêtre : « collaborateur, aide de l'évêque » (pp. 62-63), « participant... à l'apostolat de son évêque » (p. 183), mais ailleurs il n'est question que d'apostolat exercé « sous l'autorité de l'évêque » (pp. 148, 173, 174); dans le premier chapitre, après la mission des apôtres par le Christ, il est immédiatement question des collèges d'Anciens (p. 30); dans le dernier, on place dans l'effort d'organisation de l'Église la création des « provinces, diocèses, paroisses... à la tête desquelles sont placés respectivement des métropolites, des évêques, des curés » (p. 230). On est un peu étonné, dans un ouvrage présentant le sacerdoce diocésain, de ne pas voir souligné davantage le rôle de l'évêque, et le lien entre le prêtre et lui. Il est vrai que c'est l'état présent des choses que présente ce livre, et qu'il vaut mieux ne pas faire miroiter aux yeux des jeunes des perspectives trop différentes du réel qui les attend.

Baron (chanoine Roger) : *La belle aventure de la vie au séminaire*. Paris, Spes, 1948; in-12, 109 pp.

On constate trop souvent un manque d'enthousiasme chez les élèves de nos séminaires diocésains. Le chanoine Baron veut leur faire découvrir « ce monde merveilleux » qui se cache « dans la banale réalité de (la) vie au séminaire » (p. 7), cette « belle aventure » qu'elle doit être si elle est vécue dans la foi. Tous les aspects du séminaire y sont brièvement présentés et expliqués dans ce sens : vocation, aptitudes à cultiver, études, exercices de piété, direction spirituelle, vie de communauté et d'équipe, difficultés et tentations, montée des ordres.

Le style en plaira davantage aux jeunes que celui du classique *Manuel du séminariste*, de Letourneau. Ce petit livre fera certainement du bien. Complété par une partie pratique, il pourrait viser à remplacer l'ouvrage cité, *vade-mecum* fort utile du séminariste d'autrefois. Par ailleurs, le manque d'enthousiasme a peut-être une cause plus profonde, dans un certain malaise pesant sur les conditions de vie et d'apostolat du clergé diocésain.

Boulard (F.) : *Essor ou déclin du clergé français ?*, Collection « Rencontres », n° 34. Les éditions du Cerf, 1950; in-12, 479 pp., avec nombreux tableaux, graphiques et cartes dans le texte et hors-texte.

C'est justement des problèmes de fond concernant le recrutement

des séminaires que traite le livre de M. le chanoine Boulard, dont il a déjà été beaucoup parlé, et qui est, comme on sait, de très grand intérêt.

Rappelons qu'il comporte trois parties intitulées respectivement : « Le bilan d'un demi-siècle »; « Les lois humaines de la fréquence des vocations »; « Pour une politique des vocations ».

La première partie, qui étudie pour la première fois sur base scientifique les variations du recrutement sacerdotal de 1900 à 1950, avec comparaison rétrospective avec le XIX[e] siècle, et essai de prévision de l'avenir immédiat, n'intéresse pas directement la pastorale liturgique. On en peut dire presque autant de la seconde partie, qui cherche, par étude sociologique aussi précise que possible, à déterminer les milieux humains féconds en vocations sacerdotales, ainsi que les raisons des déficits constatés.

C'est la troisième partie qui soulève d'importants problèmes de pastorale, d'ailleurs dans des perspectives beaucoup plus vastes que celles où se place notre revue. Sur le plan strictement liturgique, nous aurons tout à gagner aux réformes préconisées par l'auteur (pp. 329-385) : regroupement des trop petites paroisses, développement de la vie communautaire du clergé. L'allégement de l'équipement cultuel et des servitudes paroissiales (services funèbres par exemple), qu'il réclame aussi (pp. 348-355), s'il est bien compris, doit aussi se solder par le gain d'une liturgie moins formaliste, plus digne, plus vraie, sans compter l'intérêt que peut avoir la rénovation possible des ordres mineurs, en confiant à des laïcs les responsabilités, même liturgiques, qui ne sont pas strictement sacerdotales (p. 449).

Pour revenir à l'ensemble, nous avons l'impression qu'il y a dans ce livre trois choses qui se font suite, mais ne découlent peut-être pas nécessairement l'une de l'autre :

1° Un ensemble impressionnant de chiffres et d'études statistiques portant sur l'évolution du recrutement sacerdotal diocésain (et même religieux) depuis 1900 (et même 1800), et sur les rapports entre phénomènes sociaux et recrutement. Ces chiffres deviennent d'ailleurs de moins en moins précis à mesure qu'on s'avance vers des faits plus particuliers (origine territoriale et origine familiale des sujets). Travail scientifique absolument neuf, et dont l'intérêt n'est certainement pas purement théorique.

Les conclusions qui s'en dégagent immédiatement sont : situation numérique du clergé diocésain, vue au niveau de la France entière, pas tellement inquiétante (niveau honorable du taux d'ordination de la génération présente; moyenne d'un prêtre pour mille habitants, bien supérieur à celle de la plupart des autres pays chrétiens; âge moyen du clergé en diminution) ; mais situation très grave de quelques diocèses, où le recrutement ne se fait plus, et crainte un peu partout pour l'avenir immédiat, étant donné le vide présent des séminaires diocésains.

2° Une affirmation qui se fait de plus en plus insistante au fur et à mesure que l'on avance dans la deuxième partie, reprise dans les

chapitres de conclusion de la troisième, et qui exprime une conviction foncière de l'auteur : ce sont les familles chrétiennes, où se donne une éducation vraiment chrétienne, qui assurent la possibilité du recrutement sacerdotal. Cette conviction sera partagée par bien des prêtres; elle est peut-être plus le fruit de l'expérience pastorale de M. le chanoine Boulard que de ses statistiques, ce qui n'est pas d'ailleurs pour diminuer sa valeur. L'auteur en tire une conclusion pastorale qu'il exprime à maintes reprises avec force : « Il n'y a pas d'efficace politique des vocations en dehors du travail patient et à longue échéance de la formation de foyers chrétiens... Il serait bien à souhaiter qu'au lieu de se disperser à tous vents, les efforts de tous se tournent à aider la famille à reprendre efficacement en main, et à mener avec compétence, sa mission divine et irremplaçable d'éducation » (p. 216). « Le premier effort qu'on attend conjointement du prêtre et de la famille, c'est d'éduquer des chrétiens » (p. 402). Et l'auteur ajoute en son avant-dernier chapitre un plan précis d'action dans cette perspective pour un travail immédiat de prospection et de soutien des vocations (pp. 399-451).

3° Un plan de réformes à entreprendre dans le clergé diocésain pour le rendre à nouveau « attirant » aux yeux de la jeunesse et des familles chrétiennes.

Les deux derniers chapitres de la deuxième partie (« L'attirance des congrégations religieuses » et « La position des laïcs face au sacerdoce ») ne sont, en réalité, que l'introduction à cette troisième partie par une enquête qui n'a forcément pas l'ampleur et la valeur scientifique des études statistiques du début de l'ouvrage, mais qui vaut par la chaleur de l'exposé et par la sobre éloquence des faits présentés. Sans que le clergé régulier ait rejoint son chiffre de 1901, le coefficient de remplacement y est présentement notablement supérieur à celui du clergé diocésain. Il semble, au dire de supérieurs de séminaires, qu'il y ait une attirance plus grande d'un certain nombre de jeunes vers les ordres religieux, qui paraissent assurer davantage soutien spirituel, vie intellectuelle, efficacité apostolique de leurs membres, dans un climat communautaire familial. En régions déchristianisées, bien des laïcs chrétiens, favorables par ailleurs à une vocation sacerdotale de leurs enfants, n'encouragent pas une orientation vers le clergé diocésain en le voyant trop pris par des tâches non sacerdotales (parmi lesquelles les servitudes matérielles résultant de la misère de certaines cures de campagne), trop coupé de la vie humaine d'alentour, trop abandonné à une action de francs-tireurs.

Conclusion (soulignée par l'auteur, p. 249) : « *Avant d'intensifier le recrutement, il est des aménagements qu'il faut avoir le courage d'entreprendre.* »

Ces réformes à entreprendre dans les conditions de vie du clergé séculier, M. Boulard les avait déjà signalées dans ses *Problèmes missionnaires de la France rurale*, et dans ses articles des *Cahiers du Clergé rural* : création d'une communauté diocésaine du clergé, afin d'assurer mieux soutien spirituel et efficacité apostolique, orientation missionnaire de l'activité ecclésiale (avec réforme des services parois-

siaux, du système d'avancement, des circonscriptions paroissiales, et... de la mentalité du clergé), groupement des trop petites paroisses autour des villages-centres, regroupement et réforme des séminaires.

Mais il préconise que tout cela soit fait « ensemble », « en Église », « c'est-à-dire avec les fidèles pratiquants, ... avec l'ensemble du clergé, ... avec ... la hiérarchie ». On reconnaît là tout le bon sens de l'ancien curé et aumônier rural, qui avance à ce sujet deux conclusions qui se complètent : « Il faut entreprendre ces réformes avant qu'on intensifie la prospection des vocations » (p. 329); « On peut faire confiance à nos évêques. Et les laisser opérer, dans le calme nécessaire à cette grande tâche, les réformes qu'ils ont jugées indispensables » (p. 386). (Allusion aux vœux adoptés en 1944 par l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la suite de l'enquête ouverte par elle et du rapport de Mgr Guerry.)

Il faut faire confiance, mais aussi travailler chacun à sa place, selon sa vocation, et dans les limites précises de sa fonction et de sa compétence, loin d'une critique stérile et d'une stratégie de Café du Commerce, à faire plus « apostolique » (dans les deux sens du terme : missionnaire-hiérarchique) notre action sacerdotale.

Car c'est vers une révision générale de la tâche sacerdotale que nous invite en définitive M. le chanoine Boulard : « Des formes plus épurées, plus intérieures, du ministère sacerdotal sont en train de s'imposer de nouveau à tous (p. 454); il nous faut des prêtres, mais pas n'importe quels prêtres (p. 458); le problème actuel est bien d'une certaine *quantité* de prêtres, mais plus encore de leur *utilisasation* judicieuse..., et, plus encore que tout, de leur *qualité* (p. 460); la longue et pénible pénurie de prêtres que nous connaissons a peut-être dans la pensée de Dieu... mission... de ramener... le sacerdoce... à l'exercice de ses fonctions propres, qui sont *la prière et le ministère de la parole* avec tout ce que celui-ci comporte de préparation par l'étude et d'achèvement par les sacrements » (p. 451). Perspectives qui, je le répète, s'accordent fort bien avec celles du renouveau liturgique.

J. M.

## Vient de paraître

A.-M. Malingrey : *Initiation au latin de la Messe.* Éditions de l'École, Paris, 1951; 1 vol. 164 pp. + 1 fasc. 36 pp., 18 × 22,5.

L'ouvrage de Mlle Malingrey ne se recommande pas seulement par la compétence linguistique de l'auteur, mais par l'ingéniosité et le réalisme de la méthode. Au lieu de « sécher » sur l'ennui de conjugaisons et de déclinaisons abstraites, l'élève est invité à analyser, mot à mot, le canon de la messe et à en tirer peu à peu sa propre grammaire, qui sera donc immédiatement celle du latin chrétien, et non du latin cicéronien dont il n'a que faire. Cette méthode a été expérimentée pendant plusieurs années dans l'enseignement que Mlle Malingrey a donné à l'Institut grégorien. Pour les religieuses, les scholistes, les vocations tardives, cet ouvrage sera infiniment précieux.

H. Lubienska de Lenval : *L'éducation du sens liturgique.* Le Cerf, Paris, 1952, in-8° couronne, 146 pp.

Mme Lubienska de Lenval a eu un projet analogue, quoique beaucoup moins poussé. Son petit livre se termine par plusieurs pages d'initiation au latin à partir de la liturgie, et en vue de la liturgie. Mais il contient bien autre chose : dans un désordre qui n'est qu'un aspect de la vie dont cet essai déborde, elle introduit aux valeurs essentielles de la liturgie, et de l'anthropologie que celle-ci suppose, bien différente de notre anthropologie cartésienne et classique, bien différente aussi de l'anthropologie d'une « piété » sentimentale et discoureuse. C'est un livre qui déconcertera et choquera certains, mais pour les introduire au sens du sacré, du mystère, et d'un culte intégral.

Dom A. Vonier : *La Personnalité du Christ*, traduit de l'anglais par Dom Placide Pernot. Éd. de l'Abbaye d'En-Calcat, Dourgne, 1951; 248 pp., 12,5 × 19.

On peut partager l'œuvre de Dom Vonier en deux sections. D'une part, des ouvrages présentant l'ensemble du message chrétien sous un éclairage très personnel, comme *La Victoire du Christ* ou *L'Esprit et l'Épouse*. D'autre part, une vulgarisation à la fois fidèle et originale de traités classiques de la théologie, comme *La Clef de la Doctrine eucharistique*. C'est à cette deuxième catégorie qu'appartient *La Personnalité du Christ*, qui est un exposé thomiste du traité du Verbe incarné. On y retrouve, en chapitres courts et alertes, toutes les qualités de clarté et de vie qui rendent si sympathiques les exposés de l'Abbé de Buckfast. Nous ne signalerons ici que les chapitres, particulièrement réussis (36 et 37), sur l'Eucharistie. Dom Vonier marque bien le

caractère original du mystère eucharistique qui ne se place pas au plan de l'existence personnelle et historique du Christ. Ces quelques pages dissipent bien des équivoques très répandues. La traduction est exacte et vivante. Il est seulement dommage qu'un scrupule de piété ait conduit le traducteur à multiplier les majuscules pour les pronoms ou même les possessifs qui se rapportent au Christ. Cet abus, contraire aux règles de la grammaire française, rend agaçante et parfois difficile la lecture de certaines pages.

*Catholicisme.* Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet. Letouzey et Ané, Paris, n° 11, 1951.

Le fascicule *Dieu-Dufour* ne contient pas d'articles d'intérêt majeur au point de vue liturgique. Signalons *Diptyques* et *Dominus vobiscum* de Dom Gazeau; *Dimanche* par M. Jacquemet, qui donne intégralement en appendice les conclusions du C.P.L. à Lyon et renvoie, pour toute bibliographie, au volume du *Jour du Seigneur ; Domine non sum dignus* par M. Noirot. L'article *Drap mortuaire* de H.-R. Philippeau est des plus instructifs au point de vue pastoral, en montrant combien les usages des paroisses (ou plutôt des pompes funèbres) sont en contradiction avec les lois et l'esprit de l'Église. Dans la partie hagiographique, toujours très soignée, magistral article sur *saint Dominique*, du P. Féret.

Goulven de Kermadeuc : *Je suis prêtre.* Conquistador, Paris, 1951; 158 pp., 14 × 19.

Nous n'aurions pas parlé de ce livre, médiocre et superficiel, s'il ne contenait quelques attaques, d'ailleurs fourrées, et qui mêlent habilement les évidences aux pires confusions, sur le mouvement liturgique. L'auteur, qui cite abondamment l'exhortation *Menti nostrae*, s'est bien gardé de mentionner l'encyclique *Mediator Dei* : il y trouvera facilement le contrepied de ses affirmations. Sa théologie de la liturgie et de l'apostolat est d'ailleurs bien incertaine : il met sur le même pied l' « obligation » pour le prêtre de la messe quotidienne et de l'office. Et nous apprenons que la récitation de celui-ci est le premier apostolat! Tout l'ouvrage est fort déplaisant par le ton patelin avec lequel il jette la suspicion sur l'Action catholique, les prêtres ouvriers, la Mission de Lisieux, etc. Quant aux évêques, ils ne seront sans doute pas flattés par l'étourderie et l'inconscience prêtés à l'un d'entre eux. Dans une collection où le métier d'avocat est présenté par Me Isorni, celui de compositeur par Honnegger, etc., il est pénible de voir le ministère sacerdotal analysé, de façon aussi tendancieuse, par un courageux anonyme. Il est plus désagréable encore que celui-ci ait bénéficié d'un *Imprimatur* exceptionnel dont l'éditeur se prévaut avec indiscrétion.

A.-M. R.

## Le Grand Prix du Disque

Nous sommes heureux de signaler que le *Grand Prix du disque* 1952 a été décerné au studio S. M. pour son admirable enregistrement de l'*Exsultet*. Au dos, l'enregistrement, plus admirable encore par sa richesse et sa vie sonores, du *Salve Festa dies*. Ce disque (S. M. 53 *a* et *b*) fait partie de l'album *Monastères*, enregistré à l'abbaye d'En-Calcat, dont la qualité et la variété (voix des moines et des enfants, cloches, orgue tenu par Dom Jacob) sont exceptionnelles.

Rappelons que les moines d'En-Calcat ont enregistré, également pour le studio S. M. (11, rue Perronet, Neuilly — Porte-Maillot), le *Kyriale* des *Messes brèves* correspondant à la brochure publiée par le C. P. L. Les paroisses ou les groupements qui veulent employer les messes brèves trouveront dans ces disques un modèle d'interprétation souple et vigoureuse.

## Le déménagement du C.P.L.

Après avoir longtemps vécu dans une ou deux petites pièces, d'abord chez les Bénédictines de Vanves, puis aux Éditions du Cerf, le C. P. L. s'installe dans un grand pavillon qui lui permettra de mieux recevoir ses amis et de mettre à leur disposition documentation et bibliothèque (encore très embryonnaire). Nous y serons lorsque ce numéro de *La Maison-Dieu* sera paru. Adresse : 11, rue Perronet, Neuilly-sur-Seine, à quelques minutes de la Porte-Maillot et de la Porte-des-Ternes (Métro Maillot, Louise-Michel, autobus 43, 82). Téléphone (provisoire) : MAI. 73-34.

Bien entendu, l'*administration* de *La Maison-Dieu* reste aux Éditions du Cerf.

*Le gérant :* Claude Roguet, 29, boul. Latour-Maubourg.
Imprimerie Aubin, Ligugé (Vienne). — 3-52.